

Peterson Roberto da Silva

**LIBERDADE DE EXPRESSÃO:  
CONCEITO, VALORIZAÇÃO E PARTICIPAÇÃO  
POLÍTICA**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador

Prof. Dr. Tiago Bahia Losso

Florianópolis

2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Peterson Roberto da

Liberdade de expressão : Conceito, valorização e  
participação política / Peterson Roberto da Silva ;  
orientador, Tiago Bahia Losso - Florianópolis, SC, 2015.  
164 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -  
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de  
Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em Ciências Sociais.

Inclui referências

1. Ciências Sociais. 2. Liberdade. 3. Liberdade de  
expressão. 4. Participação política. 5. World Values Survey.  
I. Losso, Tiago Bahia. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Peterson Roberto da Silva

## **LIBERDADE DE EXPRESSÃO: CONCEITO, VALORIZAÇÃO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA**

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de Bacharel em Ciências Sociais e aprovado em sua forma final pelo Curso de Ciências Sociais.

Florianópolis, 1<sup>o</sup> de dezembro de 2015.

---

Prof. Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche  
Coordenador do curso

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Tiago Bahia Losso  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Doutor Yan de Souza Carreirão  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Doutor Ricardo Virgilino da Silva  
Universidade Federal de Santa Catarina



Para Enedir, Carlos e Aline



## AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Santa Catarina em geral, ambiente estimulante, acolhedor e desafiadoramente público que contribuiu imensamente com este trabalho em todo seu contexto de produção.

Foi nesta instituição, aliás, que conheci colegas que emprestaram livros, indicaram artigos e providenciaram toda uma arena de saudáveis discussões em que se deve submergir a fim de vigorosamente desenvolver ideias próprias. São muitos para contar, quanto mais nomear individualmente, mas destaco os companheiros do Núcleo de Estudos do Pensamento Político (NEPP) e do Núcleo de Estudos em Comportamento e Instituições Políticas (NECIP). No entanto, não conheci apenas colegas, mas principalmente *amigos*: pessoas que admiro, e poucas coisas são melhores do que compartilhar inspirações, tristezas e alegrias com quem se admira. São exemplos destes amigos Ana Martina Baron Engerhoff, Luana Taborda, Giovana Cristina Pansera e Thayse Jacques, incriveis seres humanos cujas amizades são os melhores presentes que vieram da minha graduação. Uma dessas amigas em particular não está na lista; considero-a separadamente por compartilhar comigo a grande camaradagem de nossos projetos acadêmicos conjuntos, e ainda por colaborar diretamente com este trabalho, providenciando valiosas críticas e sugestões: Maria Teresa De Bastiani.

Também valiosa foi a avaliação de Roger Gustavo Manenti Laureano ao longo da preparação deste trabalho, além da colaboração estabelecida com meus colegas de área Diane Southier e Márcio de Carvalho em minha passagem pelo Comitê Editorial da revista Mosaico Social.

Roger foi um colega que iniciou o bacharelado comigo, mas hoje é mestrando. Em qualquer empreendimento acadêmico contamos com aqueles que já passaram pelo que passamos e que podem nos ajudar com experiência e conhecimento. Este é o caso de muitos professores que passaram pela minha formação e foram incrivelmente generosos, incidindo direta ou indiretamente na concretização deste trabalho e no meu crescimento como pesquisador. Como no caso dos colegas, são muitos para citar — mas alguns em especial merecem destaque: Yan de Souza Carreirão e Ricardo Silva, orientadores de minhas atividades enquanto bolsista de iniciação científica e componentes da banca que julgou este trabalho; Jeremy Deturche e Jean Gabriel Castro da Costa, como coordenadores da

revista Mosaico Social; e Tiago Losso, brilhante professor que me providenciou o rigor e a orientação que este trabalho precisava para vir à tona no atual formato.

A todos aqueles que de forma mais indireta fizeram parte de minha vida ao longo dos anos que em que me descobri cada vez mais como cientista social: aos amigos distantes, que a internet aproxima o quanto é possível; aos familiares de todas as linhagens e camaradas de todos os tipos, como por exemplo meu irmão e meus caros padrinhos. A aqueles, dentre estes, que não é familiar com o tema que estudo, mas sempre ao perguntar fascinam-se pelo objeto de minhas atenções intelectuais e me incentivam, desejando que bons ventos me levem; a todos que de alguma forma colaboraram com essa jornada, talvez até mesmo sem o saber.

Por fim, àqueles sem os quais nada disso teria sido possível. Seja pelo apoio incondicional, pela gigantesca capacidade de amar, ou por todas as pequenas grandes coisas que às vezes nem chegamos a notar (quanto mais a reconhecer e agradecer), deixo aqui minha gratidão a Aline, Carlos e Nina, a quem nenhuma poesia faria justiça. Compenso isso deixando-os por último, lugar dos agradecimentos que reservamos para as pessoas que jamais poderiam ficar do lado de fora da lista, da vida ou do coração.



## RESUMO

Este trabalho analisa se, no Brasil, pode haver uma relação entre o quanto a liberdade de expressão é valorizada e o quanto a liberdade política é exercida, especialmente considerando a pervasividade contemporânea da internet. O World Values Survey (WVS) é mobilizado para possibilitar uma abordagem estatística da questão. Teorias da liberdade são discutidas, em especial os conceitos negativo, positivo e republicano de liberdade. A seguir a liberdade de expressão é explorada, com referência à legislação, ao conceito como formulado por Mill e expandido por autores como Haiman, Baker, Sunstein e Fish, e à fundação teórica da ligação entre a valorização da liberdade de expressão e a participação política encontrada em Dahl. O conceito de participação política é então discutido, com foco no surgimento do conceito na tradição intelectual ocidental e nas formas de participação categorizadas pela teoria política contemporânea. Os dados providenciados pelo WVS são analisados, e dão suporte apenas a uma fraca correlação positiva entre a valorização da liberdade de expressão e a participação política. Conclui-se com uma avaliação da relação entre as ideias de participação e expressão.

**Palavras-chaves:** Liberdade. Liberdade de expressão. Participação política. World Values Survey.



## ABSTRACT

This work analyzes whether there might be a relation between the intensity with which freedom of expression is valued and the extent to which political freedom is exercised in Brazil, specially considering the contemporary pervasiveness of the internet. Several concepts of liberty are discussed, particularly the negative, positive and republican concepts. Then, freedom of expression is further explored, with references to international laws, the concept as formulated by Mill and expanded by authors such as Haiman, Baker, Sunstein and Fish, and the theoretical framework which engenders the link between the valorization of freedom of expression and political participation, found in Dahl. The concept of political participation is then discussed, with focus on the appearance of the concept within Western intellectual tradition and in the forms of participation as categorized by contemporary political theory. Data provided by WVS is analyzed, and they are found to support only a weak, positive correlation between the valorization of freedom of expression and political participation. I conclude by evaluating the link between the ideas of participation and expression.

**Keywords:** Freedom. Freedom of speech. Political participation. World Values Survey.



## LISTA DE TABELAS

Tabela 1	– Distribuição de frequência dos grupos segundo priorização da liberdade de expressão. ....	129
Tabela 2	– Participação segundo votos, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão. ....	132
Tabela 3	– Filiação a um partido político, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão. ....	133
Tabela 4	– Inclusão em diversas instituições, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão. ...	134
Tabela 5	– Doação para organizações ecológicas e manifestações a favor do ambiente, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão. ....	135
Tabela 6	– Formas extrainstitucionais de participação política, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão. ....	136
Tabela 7	– Índice de participação política em terços, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão. ....	139
Tabela 8	– Correlação gama e níveis de significância para cruzamento entre índice de participação política em terços e grupos segundo valorização da liberdade de expressão, controlando por quartis do índice de uso de internet.	139
Tabela 9	– Distribuição dos grupos D e E, de acordo com índice de participação política em terços. ....	149



## SUMÁRIO

<b>1 – INTRODUÇÃO</b>	<b>17</b>
1.1 O MUNDO DE CHEFES	18
1.2 A LENTE DOS CONCEITOS	20
1.3 O MUNDO VIRTUAL	26
1.4 EMPÍRIA E MÉTODO	38
<b>2 – LIBERDADE</b>	<b>43</b>
2.1 LIBERDADE REPUBLICANA E LIBERDADE NEGATIVA	47
2.2 LIBERDADE POSITIVA	57
2.3 A INTERSEÇÃO DE CONCEITOS	63
<b>3 – LIBERDADE DE EXPRESSÃO</b>	<b>71</b>
3.1 LEGISLAÇÃO (EM GERAL) SEM LIMITES	75
3.2 TOLERÂNCIA, PAZ, DIREITOS E PROGRESSO	78
3.3 ATUALIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS	86
3.3.1 Na prática, a teoria	86
3.3.2 Vazio, mas útil	94
3.3.3 Estratégias e posturas	107
3.4 DA VALORIZAÇÃO À DEMOCRACIA?	110
<b>4 – PARTICIPAÇÃO POLÍTICA</b>	<b>113</b>
4.1 ENTENDENDO A PARTICIPAÇÃO	114
4.2 CONSTRUINDO A PARTICIPAÇÃO	116
4.3 FORMAS DE PARTICIPAÇÃO	119
<b>5 – ANÁLISE DE DADOS</b>	<b>127</b>
5.1 DOIS OU TRÊS GRUPOS	129
5.2 AS PARTICIPAÇÕES	130
5.3 UM ÍNDICE GERAL	137
5.4 CONTROLANDO PELO USO DE INTERNET	139
<b>6 – CONCLUSÃO</b>	<b>141</b>
6.1 REVISANDO A REVISÃO LITERÁRIA	142
6.2 POSSIBILIDADES E CAMINHOS	143
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>151</b>
<b>ANEXO A – Características da população nacional</b>	<b>163</b>





## 1 INTRODUÇÃO

*“Falar é antes de tudo deter o poder de falar”*

Pierre Clastres

Será possível pensar que a liberdade de expressão, um dos componentes-chave de tudo o que se pensa hoje sobre a ideia de democracia, pode vir a *canibalizar* a própria ideia de liberdade?

Em tal cenário — se nos for permitido imaginá-lo — ter o direito de pensar e de falar o que quer que seja torna-se expressão prioritária da liberdade. Mais do que isso, torna-se a *liberdade em si* — destrona as atitudes, invade o palácio da ação e exige, orgulhoso, o trono, o cetro e a coroa. Em suma, em um contexto em que pensar e falar livremente é equacionado a ser livre, *outras formas de liberdade seriam minimizadas*, menos valorizadas, e como consequência menos vividas — pensamentos que não se tornam realidade, embora possam ser repetidamente expressos, poderiam, nesse cenário, saciar o impulso por uma ideia geral, abstrata e imprecisa, ainda que popular, de liberdade.

Admitamos que sim, isso é possível. Vamos um passo mais longe agora e imaginemos que essa opinião seja compartilhada por pessoas dentre aquelas que constituem a sociedade em que vivemos. Podemos presumir, se apenas para não nos perdermos ao acompanharmos a linha de pensamento neste cenário hipotético, que a sociedade “em que vivemos” seja a “ocidental”<sup>1</sup>. Se por um lado preocuparia o fato de a liberdade de expressão ser mais valorizada que a liberdade política, tais angústias poderiam ser prontamente diminuídas à medida que se percebe que valorizar mais a liberdade de expressão só poderia levar a mais participação política. Encontramos em Dahl (1997) indícios teóricos que apontam nessa direção: não é intuitivo, e a princípio não haveria como fundamentar, a ideia de que não é isso que aconteceria.

---

<sup>1</sup> Que poderíamos definir de diversos modos, desde utilizando a ideia de “falocentrismo” de Derrida ou escolhendo uma definição mais ácida, como a de Sahlins, segundo o qual a sociedade Ocidental está baseada no conceito de natureza humana — embora a divisão entre natureza e cultura possa ainda ser encontrada na obra de Derrida (1973), e através dela explicada e analisada. Ou podemos ainda simplesmente falar de sociedades de Estado, como nos fala Clastres.

Mas e se constatássemos que uma supervalorização da liberdade de expressão está relacionada a uma menor participação política?

É esta, num sentido extremamente circunscrito, a pergunta que dirige esta monografia. Tenciona-se investigar se, no Brasil, pode haver uma relação inesperada entre o quanto a liberdade de expressão é valorizada e o quanto a liberdade política é exercida.

## 1.1 O MUNDO DE CHEFES

Vem de Pierre Clastres, antropólogo francês, a inspiração para a pergunta. De acordo com seus estudos, o “chefe” de muitas culturas tradicionais sul-americanas “não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum poder de coerção, de nenhum meio de dar uma ordem”; não é “um comandante”, e portanto “as pessoas da tribo não têm nenhum dever de obediência” a ele (CLASTRES, 2012, p. 218). Sem qualquer “poder decisório”, ele “nunca está seguro de que as suas ‘ordens’ serão executadas” (CLASTRES, 2012, p. 56). Sendo assim, ele não possui o poder político como Weber o define de forma ampla: não pode fazer com que alguém o obedeça<sup>2</sup>.

A falta de autoridade prática do chefe é uma característica comentada pelos primeiros viajantes europeus nas Américas, que afirmam que “a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na ausência quase completa de autoridade”. Algumas sociedades, inclusive, “não possuem sequer a instituição da chefia”, com a língua dos Jivaro não possuindo “um vocábulo para designar o chefe” (CLASTRES, 2012, p. 47). Tudo isto está inserido dentro de um contexto em que se busca mostrar como um certo etnocentrismo oculto determinou as análises da antropologia política desde seu início, quando as sociedades eram classificadas ou como constituindo sociedades civis e políticas, ou como sociedades sem Estado. Para Clastres, “não se pode repartir as sociedades em dois grupos: sociedades com poder e sociedades sem poder”. É possível “pensar o político sem a violência”, mas não “o social sem o político”, o que equivale a dizer

---

<sup>2</sup> Poder “é a probabilidade que um ator dentro de uma relação social tem de estar em uma posição em que ele pode realizar sua vontade apesar da resistência [alheia], independentemente da base sobre a qual tal probabilidade se sustenta” [Tradução do autor; no original: “ ‘Power’ [...] is the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance, regardless of the basis on which this probability rests.”] (WEBER, 1978, p. 53).

que “não há sociedades sem poder” (CLASTRES, 2012, p. 41); o poder, no caso, estaria num organizar-se da sociedade que impediria o surgimento de um *poder centralizado*.

Na sociedade primitiva, na sociedade sem Estado, não é do lado do chefe que se encontra o poder: daí resulta que sua palavra não pode ser palavra de poder, de autoridade, de comando. Uma ordem: eis o que o chefe não poderia dar, eis o gênero de plenitude recusado à sua palavra. Além da recusa de obediência que não deixaria de provocar uma tal tentativa de um chefe esquecido de seu dever, a recusa de reconhecimento não tardaria a aparecer. O chefe bastante louco para cogitar não tanto no abuso de um poder que ele não possui, quanto no próprio uso do poder, *o chefe que quer bancar o chefe*, é abandonado: a sociedade primitiva é o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar real do poder. (CLASTRES, 2012, p. 171)

Esse chefe deve ser um bom orador — na verdade, ele não simplesmente deve ser *um* bom orador, mas o verdadeiro “senhor das palavras” (nome que muitos grupos dão ao seu chefe): o homem de poder “detém [...] o *monopólio* da palavra” (CLASTRES, 2012, p. 169, grifos meus). Para saber quem é o chefe entre um grupo “não se deve [...] perguntar: quem é o chefe? mas antes: quem é, entre vocês, aquele que fala?” (CLASTRES, 2012, p. 169). Mas sua fala, sua linguagem, por mais que seja uma exclusividade da palavra de prestígio, está marcada por uma particularidade extremamente curiosa. O chefe fala, mas “prega no deserto”, de modo que diz-se, de um chefe, “que fala assim em meio à indiferença geral” (CLASTRES, 2012, p. 50-51). “*A palavra do chefe não é dita para ser escutada*. Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe” (CLASTRES, 2012, p. 170, grifos no original).

Há, portanto, um contraste gritante entre o absoluto poder de fala e a absoluta ausência de poder político neste tipo singular de indivíduo. Foi esse estranho exemplo que inspirou este trabalho: será possível que vivamos todos, hoje, como indivíduos, uma lógica um pouco similar à dos “chefes” de Clastres?

## 1.2 A LENTE DOS CONCEITOS

É claro que, tanto por estudar a nossa sociedade como quanto por não viver nas, ou sequer ter contato frequente com, as sociedades estudadas por Clastres, não faria sentido empreender esse trabalho segundo termos clastreanos ou nativos. É preciso realizar uma análise bibliográfica capaz de nos fornecer os conceitos a serem empregados. Sendo assim, nos próximos três capítulos, três elementos que considero essenciais para a operacionalização da pesquisa serão discutidos: os conceitos de liberdade, de liberdade de expressão e de participação política.

A ideia de liberdade de expressão em especial, na forma como hoje povoa nossa mente, é um fenômeno moderno, tendo nascido de uma evolução da ideia iluminista de tolerância e encontrado em John Stuart Mill sua formulação clássica mais relevante. Embora exista notícia de um princípio legal de liberdade de expressão em Roma, estudiosos da antiguidade clássica “nos dizem que [este princípio] tinha um papel muito limitado no pensamento da Grécia e Roma antigas”<sup>3</sup> (BOLLINGER, 1986, p. 6).

É preciso aprofundar por um momento a questão: a decisão por trabalhar com a liberdade de expressão enquanto fenômeno moderno vem tanto do cuidado de não realizar análises anacrônicas por falta de erudição, quanto pela percepção de que o fenômeno é *realmente* moderno. É ponto pacífico que no regime democrático ateniense a *isegoria* era um conceito central, podendo ela ser definida como a “igualdade de todos os cidadãos no direito de falar na assembleia de governo” (DAHL, 2012, p. 19). Mas a ideia de que todos os cidadãos inseridos na atividade política teriam a palavra se quisessem falar não quer dizer que se sentiriam menos constrangidos naquilo que quisessem efetivamente dizer, ou que tivessem sua fala assegurada de forma abrangentemente independente do conteúdo. Hoff (2006) afirma que uma palavra mais relacionada a isso no vocabulário da Grécia antiga era *parrhesia*. Este termo evidência diferenças notáveis entre o passado e o presente: a separação do “povo” de seu “governo” não tinha lugar na cultura política da antiga Atenas, de modo que o regime “não era um campo liberal com condições de concorrência equitativas do indivíduo, este protegido por cercas constitucionais assegurando seus direitos contra um governo potencialmente

<sup>3</sup> Tradução do autor; no original: “classicists tell us that the free speech principle at best played only a very limited role in the thought of ancient Greece and Rome”.

opressivo”<sup>4</sup> (SAXONHOUSE, 2006, p. 24), ou seja, a *parrhesia* não estava enquadrada em termos de um direito individual, mas uma atitude que teria como objetivo “remover as amarras da reverência, da hierarquia, e de *aidos*, vergonha”<sup>5</sup> (HOFF, 2006). E mais: havia várias exceções à *parrhesia* na Assembleia; sem entrar no mérito da exclusão bem conhecida de mulheres, escravos, etc, “devedores, aqueles que cometessem certos tipos de crimes, e aqueles cujas visões eram contrárias ao bem estar da cidade, eram proibidos de falar no fórum público”<sup>6</sup> (HOFF, 2006).

Um exemplo mais específico é a prática de ostracismo em Atenas. Ela pode ser vista como um “ritual repetitivo através do qual” o povo ateniense lembrava as elites do poder que tinha “de intervir em conflitos entre as elites se e quando esses conflitos ameaçassem a estabilidade da pólis”<sup>7</sup> (OBER, 2008, p. 11):

Todos os anos, a Assembleia Ateniense votava se votaria ou não por um ostracismo. Se o voto fosse positivo, cada cidadão tinha a oportunidade de dar um voto (na forma de um pedaço de cerâmica — *ostrakon* — inscrito com o nome de um indivíduo) a favor da expulsão de um cidadão da pólis por 10 anos. O “vencedor” (o recebedor da pluralidade dos votos) não precisa ter sido acu-

<sup>4</sup> Tradução do autor; no original: “[...] separation of the people and its government, so much a part of our language today and so ingrained in our understanding of the freedoms affirmed in the Bill of Rights, has no place in the political culture of ancient Athens. The regime was the self rule of a democracy; it was not the liberal playing field of the individual protected by constitutional fences ensuring assorted rights claims against a potentially oppressive government”.

<sup>5</sup> Tradução do autor; no original: “the Athenian democratic regime removed the restraints of reverence, hierarchy, and *aidos*, shame, and replaced it with *parrhesia*, free speech.”.

<sup>6</sup> Tradução do autor; no original: “It should be noted that there were several exceptions to *parrhesia* in the Assembly. For example, noncitizens, debtors, those committing certain criminal acts, and those whose views were contrary to the well being of the city, were prohibited from speaking in the public forum”.

<sup>7</sup> Tradução do autor; no original: “[...] a repeated ritual through which the mass of ordinary Athenian citizens reminded Athenian elites of the power of the people to intervene in inter-elite conflicts if and when those conflicts threatened the stability of the polis”.

sado (muito menos condenado) de um crime. Sua propriedade não era confiscada, e seus parentes poderiam permanecer, se quisessem. Mas ele deveria deixar a cidade por uma década.<sup>8</sup> (OBER, 2008, p. 10-11)

É perfeitamente esperado que nossas mentes contemporâneas vejam nesse mecanismo um grave perigo: a possibilidade de jogarmos para fora da comunidade quem não concorda conosco. Essa *brecha* que abre a possibilidade para um ataque à liberdade de expressão era um dispositivo legal oficial de Atenas — *fosse o entendimento de liberdade de expressão dos gregos antigos tão semelhante ao nosso*, haveria, pode-se seguramente supor, vocal oposição a esse tipo de medida; imagine-se apenas a oposição que teríamos se um dispositivo como esse fosse introduzido em nossos tempos, oposição essa fundada, é claro, não apenas na defesa da liberdade de expressão, mas tendo nela componente importante. Esse é o tipo de situação que nos põe a questionar, assim, qualquer relação de identidade direta entre nosso conceito de liberdade de expressão e aquele encontrado entre civilizações antigas: em nome da consistência analítica, é essa instância especificamente mais moderna do conceito que será levada em consideração.

A concepção com a qual trabalharemos não é apenas moderna, entretanto, como também mais recortadamente contemporânea, pois trata não apenas da difusão de ideias políticas e ligadas à vida em comunidade como também dos discursos ou atos expressivos identitários e individuais. É, portanto, uma formulação “expandida” a partir da encontrada em Mill. “A mudança de uma visão mais política para uma mais individualista da liberdade pode ser vista”, afirma Anastapio (2015), “na forma como as garantias constitucionais com respeito a fala e imprensa são tipicamente referenciadas nos Estados Unidos”, isto é, frequentemente como “liberdade de expressão” ao invés de “liberdade de fala e imprensa”

---

<sup>8</sup> Tradução do autor; no original: “Each year, the Athenian Assembly voted whether to hold an ostracism. If the vote was positive, each citizen had the opportunity to cast a vote (in the form of a sherd of pottery — *ostrakon* — inscribed with the name of an individual) for expelling a citizen from the polis for 10 years. The “winner” (the recipient of the plurality of votes) need not have been accused (much less convicted) of a crime. His property was not forfeit, and his relatives could remain if they chose. But he was required to leave the city for a decade”.

(como está de fato escrito na constituição do país)<sup>9</sup>. Numa pesquisa transcultural sobre auto-expressão, por exemplo, a liberdade de expressão é tomada como algo que simboliza “uma gama de diferentes atos de auto-expressão, como palavras escritas e faladas, escolhas, ações, e empreitadas artísticas”<sup>10</sup> (KIM; SHERMAN, 2007, p. 1). Uma definição de liberdade de expressão mais limitada, que não falasse de auto-expressão (com ênfase na adição da partícula “auto”), de escolhas, de arte, seria simplesmente insuficiente.

Mas por que esse conceito de liberdade de expressão (e, portanto, todo este debate), é essencialmente contemporâneo? Porque tem considerável foco no *indivíduo*. Há muito que se poderia discutir sobre isso a partir do campo da sociologia. Foucault, por exemplo, trabalha com o conceito de subjetivação para analisar como essa ideia do “pessoal”, do “individual” — do “sujeito” — tornou-se progressivamente mais importante nos últimos dois ou três séculos. “O sujeito encontra-se”, em sua obra, “como um produto histórico e social da relação saber-poder”, mas “não de uma história ou de uma sociedade, feita por homens conscientes, sujeitos de si”; em vez disso, encontra-se como “uma verdade *humanizada* que, em se construindo nos discursos e práticas, inventa o homem, o sujeito, a razão” (MONTEIRO, 2002, p. 319, grifos no original). Por outro lado, em termos de tempos mais recentes, a figura do consumidor torna-se extremamente importante para pensar essa experiência:

Somos todos consumidores agora, primeiramente e acima de tudo consumidores, consumidores por direito e por dever. Um dia depois do ultraje coletivo sobre o 11 de setembro, George W. Bush, ao conclamar os americanos para superarem o trauma e voltarem ao normal, não encontrou expressão melhor que “voltem a fazer compras”. [...]

<sup>9</sup> Tradução do autor; no original: “The shift from the more political to the more individualistic view of liberty may be seen in how the constitutional guarantees with respect to speech and the press are typically spoken of in the United States. [...] What would once have been referred to as ‘freedom of speech and of the press’ (drawing upon the language of the First Amendment to the Constitution of the United States) is now often referred to as ‘freedom of expression’.”

<sup>10</sup> Tradução do autor; no original: “an array of different self-expressive acts, such as written and spoken words, choices, actions, and artistic endeavors [...]”.

Supermercados, como George Ritzer notavelmente o colocou, são nossos templos; e então, devo adicionar, nossas listas de compras são nossos breviários, enquanto caminhadas em *shopping centers* tornam-se nossas peregrinações. [...] Compro, logo sou. Comprar ou não comprar, eis a questão.<sup>11</sup> (BAUMAN, 2011)

Falar sobre consumo não é algo trivial. Vários conceitos passam por esse jogo de palavras. Narizny (2009, p. 10) afirma que o pluralismo religioso, definido como “o reconhecimento de que existe um largo quadro de crenças no mundo, e que uma pessoa pode escolher uma dentre elas”, está se tornando “mais prevalente” em nossa sociedade<sup>12</sup>. Pluralismo é também elemento importante da poliarquia, à qual voltaremos mais tarde. No pluralismo do tipo religioso mencionado primeiramente, encontramos a ideia de um “supermercado religioso”, cunhada pelo sociólogo Peter Berger. Indivíduos começaram a “fazer compras” nesse suposto mercado de religiões, o produto ofertado sendo “suas necessidades espirituais”. A situação pluralista é “acima de tudo” um mercado, porque uma tradição religiosa não pode mais ser “imposta, tem que *convencer* (*be marketed*)”; precisa ser “vendida” para uma “clientela que não é mais obrigada a ‘comprá-la’ ”<sup>13</sup> (TURNER, 2011, p. 120). “Mercado de ideias”, fechando o círculo, é uma forma comum de se fazer referência à livre

<sup>11</sup> Tradução do autor; no original: “We are all consumers now, consumers first and foremost, consumers by right and by duty. The day after the 11/9 outrage George W. Bush, when calling Americans to get over the trauma and go back to normal, found no better words than ‘go back shopping’. [...] Supermarkets, as George Ritzer famously put it, are our temples; and so, I may add, the shopping lists are our breviaries, while strolls along the shopping malls become our pilgrimages. [...] I shop, therefore I am. To shop or not to shop, this is the question”.

<sup>12</sup> Tradução do autor; no original: “[Pluralism is] the recognition that there is a wide spectrum of beliefs in the world, and that one can pick and choose from among them [and it] is becoming more prevalent [...]”.

<sup>13</sup> Tradução do autor; no original: “The idea of a religious supermarket was originally developed by Peter Berger [...]. The crisis of these ‘plausibility structures’ was produced by individuals ‘shopping around’ to satisfy their spiritual needs. [...] ‘the religious tradition which previously could be authoritatively imposed now has to be *marketed*. It must be “sold” to a clientele that is no longer constrained to “buy”. The pluralistic situation is, above all, a *market*.”



competição entre ideias e conceitos na esfera pública. Muitas atualizações contemporâneas da teoria de liberdade de expressão vão dar especial enfoque à proteção da independência e ao incentivo a tal “mercado” — como também veremos adiante.

Ao tratar, contudo, nesta monografia, de um debate mais circunscrito à ciência política, a revisão de literatura vai se desenhar na construção do que essas liberdades *são* enquanto *conceitos* (e não *como estão* enquanto *realidades avaliáveis*).

Quando falamos sobre a expectativa, expressa no pressuposto, de que a participação política será menor dentre aqueles que mais valorizam a liberdade de expressão, de que participação estamos falando? Todas as formas de participação devem receber igual qualificação e consideração final a partir da perspectiva, do *enquadramento* desta pesquisa? A ideia de participação tem sido enormemente expandida e complexificada. Portanto, é preciso incluir o maior número possível de formas de participação no conjunto de formas a serem analisadas, como também veremos em capítulo oportuno.

Esses conceitos serão importantes porque é preciso interpretar os dados que obtivermos acerca do problema. Se descobrirmos uma correlação entre a valorização da liberdade de expressão e a participação política, podemos entender que isso se deve a uma forma específica como a ideia de liberdade e de liberdade de expressão é entendida? Se algumas formas de participação são particularmente preferidas por aqueles que mais valorizam a liberdade de expressão, seria possível conjecturar que este é o caso pois algumas formas de participação se distanciam ou se aproximam da representação? Ou porque a liberdade pode ser entendida, por esse grupo, de forma diferente em relação ao grupo que menos valoriza a liberdade de expressão? A teoria fornece um entendimento preliminar mínimo para entender o que os dados nos dizem e, quando possível e válido, levantar conexões significativas no universo de resultados que podem ser encontrados.

A questão ganha contornos ainda mais interessantes se examinarmos um elemento pervasivo da época em que vivemos: a rede mundial de computadores, nome técnico para o que a grande maioria das pessoas conhece como *internet*<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> O termo é comum o bastante para que, creio eu, possamos usá-lo no texto de agora em diante sem italicizá-lo. Mais do que isso, é importante notar que como o termo “rede” é crucial em uma série de teorias das ciências sociais, como o pensamento de um Bruno Latour, é preciso garantir exatidão ao usar

### 1.3 O MUNDO VIRTUAL

É possível argumentar que o valor atribuído à liberdade de expressão no cenário contemporâneo se deve, em alguma medida, à Segunda Guerra Mundial — e à Guerra Fria, que é em muitos sentidos “uma continuação das batalhas da Segunda Guerra Mundial”<sup>15</sup> (FONER, 2013). Em seu famoso discurso “The four freedoms”, Franklin Roosevelt propôs a liberdade de expressão como uma “liberdade humana essencial” para todos, “em todos os lugares do mundo”<sup>16</sup> (ROOSEVELT, 2014). Isso era importante porque, ao lutar contra ditaduras e totalitarismos em regiões distantes do globo, o presidente dos Estados Unidos definia o país como aquilo que seus inimigos não eram: em oposição a eles, somos a favor da liberdade — e, em grande medida, liberdade de expressão.

O que acadêmicos chamam de “a descoberta da carta de direitos” na véspera da entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial deveu-se muito à revulsão ideológica contra o nazismo e à invocação da liberdade como uma forma rápida e curta de descrever as muitas diferenças entre a sociedade e a política alemã e a americana. Os americanos que exigiram a entrada na guerra europeia de 1941 chamavam a si mesmos de Comitê da luta pela liberdade. Eles insistiam que a destruição do nazismo era necessária para a preservação de liberdades garantidas *pela primeira emenda*.<sup>17</sup> (FONER, 2013, grifos meus)

---

continuamente a mesma palavra, sem sinônimos derivativos como “rede” ou “web”, o que pode torná-la, infelizmente, um tanto recorrente na redação desta monografia.

<sup>15</sup> Tradução do autor; no original: “Rhetorically, the Cold War was in many ways a continuation of the battles of World War II”.

<sup>16</sup> Tradução do autor; no original: “We look forward to a world founded upon four essential human freedoms. The first is freedom of speech and expression — everywhere in the world”.

<sup>17</sup> Tradução do autor; no original: “What scholars call the ‘discovery of the Bill of Rights’ on the eve of American entry into World War II owed much to an ideological revulsion against Nazism and the invocation of freedom as a shorthand way of describing the myriad differences between American and German society and politics. Americans who demanded American entry into the European war in 1941 called themselves the Fight for Freedom

Mas em termos práticos, para além de um discurso ideológico (cuja importância é inegável, e cuja origem geopolítica determinou sua difusão cultural nas décadas seguintes de maneira consequente), é a internet o fator que mais fortemente contribui hoje com um cenário em que, concretamente, “todos podem falar”. Recuero afirma que um elemento

característico das redes sociais na internet é sua capacidade de difundir informações através das conexões existentes entre os atores. [...] O surgimento da Internet proporcionou que as pessoas pudessem difundir as informações de forma mais rápida e mais interativa. Tal mudança criou novos canais e, ao mesmo tempo, uma pluralidade de novas informações circulando nos grupos sociais. Juntamente com essa complexificação, o aparecimento de ferramentas de publicação pessoal, tais como os weblogs, *fotologs*, e mesmo o YouTube, por exemplo, deu força e alcance para esses fluxos [...], ampliando a característica de difusão das redes sociais. (RECUERO, 2009, p. 116)

Em termos de infraestrutura, em um nível fundamental *anterior* às ferramentas supracitadas, a internet parece se destacar pelo modo como impulsiona a pluralidade de que fala Recuero. Lawrence Lessig, já em 1999, argumentava que o princípio chamado e2e (do inglês *end to end*, de um ponto final a outro) era um fator que poderosamente distinguia a internet de outras mídias: “e2e. Não b2b, b2c, ou c2b, ou b2g, ou g2b, mas e2e. De um ponto final a outro. [Este é] o núcleo da internet” — o que significa dizer que a internet é “ignorante”; processando “pacotes de dados de forma cega”, sem poder “decidir quais pacotes são ‘competidores’ mais do que uma agência postal pode determinar quais cartas lhe criticam”<sup>18</sup> (MADRIGAL; LAFRANCE, 2014).

---

Committee. They insisted that the destruction of Nazism was necessary for the preservation of freedoms guaranteed by the First Amendment”.

<sup>18</sup> Tradução do autor; no original: “e2e. Not b2b, or b2c, or c2b, or b2g, or g2b, but e2e. End to end. The core of the Internet, the core value that defined its power, the core truth that made innovation around it possible, is this e2e. [...] The network was stupid; it processed packets blindly,” he said. “It could no more decide what packets were ‘competitors’ than the post office can determine which letters criticize it”.”

Tem-se um enorme efeito prático: toda comunicação “de uma ponta a outra” — para usar a expressão de Lessig — de sua emissão até sua recepção, são tratadas de forma igual pela estrutura da internet, o que evita distorções em que algumas mensagens tornam-se favorecidas, prevalentes, sobre outras. Essa característica da internet é conhecida como “neutralidade de rede”. É atualmente assegurada em termos legais no Brasil através do Marco Civil da Internet (JOSINO, 2014), mas segue sendo polêmica em outros países (como os Estados Unidos). Segundo Tim Wu, acadêmico que “ajudou a definir e popularizar o termo” neutralidade de rede, sem esse princípio a internet se tornaria “exatamente igual a qualquer outra coisa na sociedade dos Estados Unidos: desigual de uma forma que ameaça profundamente nossa prosperidade a longo prazo”<sup>19</sup> (MADRIGAL; LAFRANCE, 2014).

As redes sociais que se formam (ou passam a realizar interações) através da internet devem ser entendidas “não apenas como expressões de redes sociais *offline*, mas como complexificações das mesmas” (RECUIERO, 2009, p. 17, grifos no original). O debate sobre como essa complexificação se processa é imenso e não é foco deste trabalho, mas torna-se *parte* dele uma vez que a internet dá novo relevo às conexões entre liberdade, liberdade de expressão e ação política — não se trata de determinismo tecnológico, mas do reconhecimento de que, em um mundo em que as Nações Unidas declaram que a internet é um direito humano (KRAVETS, 2011), é preciso pensar como essa porção cada vez mais significativa de nossas vidas influencia nossas atitudes para além de seu escopo. Com a ascensão, aliás, da “tecnologia vestível” — que coloca a internet nos nossos pulsos, ou a milímetros dos nossos olhos — é difícil argumentar a favor de uma separação rígida entre o “mundo real” e o “mundo virtual” em termos de consequências e efeitos sobre a forma como conduzimos nossas vidas.

Clay Shirky, estudioso dos efeitos da internet sobre a sociedade, afirma em uma entrevista:

Nós ainda caímos no velho pensamento de que as pessoas são receptáculos de ideias políticas, enviadas até elas por políticos e partidos através da mídia. *A promessa da democracia*, contudo, é que

<sup>19</sup> Tradução do autor; no original: “Without it, the Internet will become, as Tim Wu put it, ‘just like everything else in American society: unequal in a way that deeply threatens our long-term prosperity’ ”.

*as pessoas também podem ser fontes de ideias políticas, seja ao expressar suas próprias ideias ou ao amplificar as ideias de outros. Então a melhor coisa para a democracia neste momento seria as pessoas compartilharem mais expressamente discurso político, discurso que elas aprovam e que elas insultam, em suas redes sociais.*<sup>20</sup> (DESIGN, 2012, grifos meus)

A citação acima é a resposta dada à seguinte pergunta: “como podemos nos informar enquanto indivíduos, e enquanto sociedade, se o modelo tradicional dos jornais está em colapso?”<sup>21 22</sup>. No entanto, a resposta de Shirky logo se transforma em um discurso sobre o que o ideal (a “promessa”) da democracia é, e como a internet pode ajudar a alcançá-lo — e essa ajuda passa pela *expressão* mais do que pela *participação* (embora a contextualização com a pergunta nos leve a entender melhor por que isso ocorre nesse caso específico).

Outra parte da mesma entrevista pode qualificar melhor essa prevalência da “expressão”. Shirky acredita que a internet parece “favorecer coalizões construídas sobre a interseção dos objetivos das pessoas, não sobre a união desses objetivos”, o que significa dizer que funciona melhor para atitudes oposicionistas do que atividades que visam construir novas estruturas. O “melhor que a internet pode fazer” para o trabalho propositivo de dizer o que deve substituir um sistema que se quis derrubar “é tornar mais fácil a comunicação entre as pessoas sobre que tipo de governo elas querem e, quando elas estiverem prontas, facilitar o engajamento delas nas negociações sérias necessárias para construir um

<sup>20</sup> Tradução do autor; no original: “We still sometimes fall into the old thought that people are receptacles of political ideas, sent there by politicians and parties working through the media. The promise of democracy, though, is that people can also be sources of political ideas, either by expressing their own or amplifying others’ ideas. So the best thing for democracy right now would be for people to share more expressly political speech, speech they approve of and speech they revile, on their social networks”.

<sup>21</sup> Tradução do autor; no original: “How can we inform ourselves as individuals and as a society if the traditional model of the newspaper is collapsing?”

<sup>22</sup> Pode-se argumentar, é claro, que o modelo tradicional dos jornais *não* está acabando. Pesquisas indicam, por exemplo, que usuários de redes sociais compartilham, majoritariamente, conteúdo produzido por jornalistas profissionais, e que quando “boatos se espalham, é também à imprensa profissional que se recorre para verificar a informação” (JORNALISMO..., 2014).

governo real. *A internet, entretanto, não faz muito para preparar as pessoas para essas negociações*<sup>23</sup> (DESIGN, 2012, grifos meus).

Ringmar (2007) também fala sobre as promessas da democracia; três, especificamente, que a *liberdade de expressão* fez para o cenário político. A primeira delas é o que ele chama de “republicana”: a liberdade da expressão é o que garante que pessoas iguais entre si possam discutir os caminhos do governo. A segunda ele chama de promessa “liberal”: a expressão livre traria certo desenvolvimento pessoal a quem dela tivesse direito. A terceira é a dita “radical”: a promessa de que a livre expressão manteria os governos nas rédeas do população, que teria a possibilidade de divulgar informações sobre suas atividades e discuti-las sem impedimentos. Nada ocorreria longe do escrutínio do público, que poderia então participar mais ativamente do que estava acontecendo.

As promessas, em geral, não foram cumpridas de maneira satisfatória. A raiz do problema, segundo Ringmar (2007, p. 12), está no caráter representativo das democracias contemporâneas. Por não votarmos nós mesmos, “mas ao invés disso escolhermos um representante que vota por nós”, o “espectro político foi radicalmente reduzido e muitas das mais malucas, e mais inovativas, propostas foram filtradas”. Nesse cenário as pessoas tornam-se “espectadoras passivas, ao invés de participantes ativas, da vida política de seus países”. Se as elites “sempre se perguntaram por que é que as pessoas comuns são sempre tão cínicas sobre a política [...] a resposta é que é claro que não há nada que sobre além do cinismo para as pessoas que são tratadas como consumidores, mas nunca como produtores de ideias e plataformas políticas”<sup>24</sup>. A internet, no entanto,

<sup>23</sup> Tradução do autor; no original: “The grain of the Internet seems to favor coalitions built on the intersection of people’s goals, not the union of those goals. [...] So we should take it for granted that the Internet is best as a tool for wide coalitions, which tend, by default, to be oppositional, while still looking for ways to use it as an input to the propositional work of saying what should replace the current system. Right now, the best the Net can do for that latter category is make it easier for people to communicate about the kind of government they want and, when they are ready, to engage in the serious trade-offs needed to make a real government. The Net doesn’t do much to make people ready for those trade-offs, however”.

<sup>24</sup> Tradução do autor; no original: “Democracy was initially thought to be impossible in modern societies of vast size and complexity. It was impossible after all to get all people together in one place to vote. The idea of representation solved this problem. In a representative democracy we don’t vote ourselves but instead for a representative who votes on our behalf. As a re-

“está mudando tudo isso”:

A revolução da internet está dando vozes para aqueles que anteriormente não tinham uma, e empoderando aqueles que anteriormente não tinham poder. Pela primeira vez na história não há quaisquer filtros editoriais. Ninguém intervém entre os discursantes e seus públicos. Espaço na esfera pública não é mais uma *commodity* escassa e seu preço caiu a quase zero. Qualquer um com uma conexão à internet pode ao custo de quase nada tornar-se o proprietário de um jornal, estação de rádio ou TV. Podemos todos falar livremente para uma audiência mais ampla do que nunca.

Hoje, pela primeira vez, as promessas que um dia foram feitas têm uma chance razoável de serem cumpridas. Hoje poderia haver liberdade de expressão de verdade. A internet, exatamente como a esfera pública de outrora [...], é um tipo de lugar notavelmente igualitário. [...] Na internet, assim como na república ideal, não importa quem você é, apenas o que você tem a dizer.<sup>25</sup> (RINGMAR, 2007, p. 12-13),

sult, the political spectrum was radically reduced and many of the craziest, and most innovative, proposals filtered out. People became passive spectators of, rather than active participants in, the political life of their countries. Elites have always wondered why ordinary people are so cynical about politics [...]. The answer is of course that nothing but cynicism is left to people who are treated as consumers, but never as producers of ideas and political platforms”.

<sup>25</sup> Tradução do autor; no original: “The internet revolution is giving voices to the previously voiceless and empowering the previously powerless. For the first time ever there are no editorial filters in place. No one intervenes between the speakers and their audiences. Real estate in the public sphere is no longer a scarce commodity and its price has dropped to close to zero. Anybody with an internet connection can for next to no cost become his or her own newspaper, radio or TV station proprietor. We can all speak freely and to a larger audience than ever before. Today, for the first time ever, the promises we once were made have a reasonable chance of being fulfilled. Today there could actually be freedom of speech. The internet, just as the public sphere once described by the revolutionary republicans, is a remarkably egalitarian kind of place.[...] On the web, just as in the ideal republic,

O efeito da internet e da “globalização” da comunicação sobre movimentos sociais e políticos apenas começa a ser estudado. Machado (2007, p. 273) cita alguns dos efeitos positivos (presume-se) segundo seus apontamentos: existe uma “proliferação e ramificação dos coletivos sociais”, o que significa que “aumentaram enormemente as formas de mobilização, participação, interação, acesso à informação, [...] a provisão e recursos, as afiliações individuais e as ramificações entre os movimentos sociais”. Assim como os movimentos “tendem a ser cada vez mais horizontais, menos hierarquizadas [...] E] mais flexíveis”, eles passam também a atuar “crescentemente em forma de rede coalizacionais” [sic]. Os grupos “têm grande dinamismo”, organizando-se em torno de “objetivos ou fatos”, são minimalistas no que tange à estrutura física, têm grande poder de articulação e eficiência e permitem a “circulação dos militantes nas redes”.

Para Alexandre Youssef, no entanto, quando o contexto vai além dos ativistas mais engajados, a internet demonstra sinais de problemas. “O maior problema das redes sociais é a falsa sensação de cidadania que elas trazem, substituindo a ação de verdade por um ‘like’ ou por ‘um tweet’”, ele afirma. Ele complementa ao dizer que faz-se necessário “uma interface no mundo real para que a política seja aceita de verdade”, já que no mundo virtual “há um desconforto pela falta de engajamento real das pessoas”. Leonardo Sakamoto concorda, afirmando que não “adianta só a internet”, pois é preciso “que as pessoas participem da vida política na sua cidade para então levar esse sentimento para as redes sociais” (SAKAMOTO; BOCCHINII; YOUSEFF, 2012)<sup>26</sup>, ecoando, assim, o que disse Shirky acima sobre o fato de que toda a expressão que a internet permite não necessariamente se traduz em capacitação para a prática política.

O clima político das chamadas “jornadas de junho” ou “manifestações de junho”, que ocorreram no Brasil em 2013, é interessante fator através do qual analisar o fenômeno da relação entre internet e manifestações reais. Se mídias sociais como o Facebook serviram para planejar as manifestações públicas, números também demonstram como o engajamento virtual pode não se traduzir em engajamento “real”, “físico”: para uma manifestação ocorrida no dia 17 de junho de 2013 em Belo Hori-

---

it doesn’t matter who you are, but only what you say”.

<sup>26</sup> Leonardo Sakamoto é referência no combate ao trabalho escravo no Brasil, fundador da ONG Repórter Brasil e homenageado do prêmio Trip Transformadores 2011. Alexandre Youssef é ex-coordenador de políticas para a juventude da prefeitura de São Paulo (SAKAMOTO; BOCCHINII; YOUSEFF, 2012).



zonte foram convidadas 300 mil pessoas, e das 30 mil que “confirmaram a presença”, 20 mil “saíram para as ruas” (MACIEL, 2013). O panorama pode ganhar contornos risíveis a partir de exemplos individuais como o de uma manifestação programada pela internet para o dia 25 de junho — manifestação na qual o próprio organizador não compareceu (FIORATTI; CAMPANHA, 2013). É sempre possível, é claro, problematizar o significado que a “participação” tem em um evento virtual — os usuários da mídia social, especialmente em um contexto de participação em massa, podem entender a confirmação no evento como uma forma de endossá-lo, mesmo que não seja a intenção de fato participar dele em pessoa. A questão, contudo, permanece: o mero endossamento virtual substituiria, nesse cenário, o engajamento político mais profundo, que envolve maior investimento de tempo e recursos.

Com a popularidade da internet começam a ser notados, em outros estudos, problemas com a *quantidade* de informação. Em um trabalho empírico sobre a fase final da campanha de Barack Obama para a presidência dos Estados Unidos, em 2008, afirma-se o seguinte:

Enquanto a literatura do ativismo político geralmente advogou que a internet provê comunicação de baixo custo que facilita a ação coletiva, esse caso ressalta o trabalho que acompanha o ativismo realizado através da internet. [Esta] análise [...] identifica problemas, relacionados entre si, de comunicação demasiada, comunicação errônea ou mal interpretada, e sobrecarga de comunicação<sup>27</sup> contra o qual os ativistas lutavam. Mesmo que [elementos da Internet] ajudem a reduzir os custos imediatos associados à comunicação quando se trata do emissor, eles ajudam a gerar custos de transação quando são integrados a conjuntos heterogêneos sem um protocolo

<sup>27</sup> É difícil traduzir exatamente e de forma simples os termos em inglês *overcommunication*, *miscommunication* e *communication overload*, portanto é útil tentar destrinchá-los melhor. O primeiro faz referência ao excesso de mensagens recebidas através da internet. O segundo refere-se ao fato de que muitas mensagens contêm informações erradas ou, no todo, são contraditórias entre si. E o terceiro alude ao fato de que para resolver os problemas causados pelos dois primeiros é preciso produzir ainda mais comunicação, o que acelera o processo de degradação que, em geral, acaba levando a ignorar a comunicação de todo.

compartilhado de comunicação, uma infraestrutura única ou uma exoestrutura clara, ou qualquer forma de dirimir a tendência dos ativistas que usam a internet e seus grupos de sempre se comunicar mais.<sup>28</sup> (NIELSEN, 2009, p. 2)

Além disso, é importante ressaltar que a própria ideia da internet como espaço amplamente democrático e livre é também contestada. Madrigal e Lafrance (2014) mostram como, na verdade, a neutralidade de rede sequer existe na pureza idealizada do princípio “e2e” de Lessig: “há uma longa tradição de arranjos comerciais pagos entre donos de conteúdos e operadores de rede”, além de várias formas pelas quais a própria estrutura da internet pode ser usada para dar tratamento preferencial para o tráfego de certas informações<sup>29</sup>. Fallows (2012) demonstra como o modelo de negócios do Google favoreceu — ou pelo menos não impediu — um modelo de internet aberta, em que a informação transita livremente entre os diferentes setores da internet. Há um outro modelo de internet, contudo: um modelo fechado. Nele, a informação não está igualmente disponível para todos. As informações sobre páginas públicas do Facebook, por exemplo, podem ser analisadas por outros sites; mas os dados que as tornam significativas, a saber, as relações entre elas e entre os perfis das pessoas no site, são opacas para terceiros. A ascendência desse modelo, que traz consigo um maior controle sobre o conteúdo por parte de grupos gerenciadores, pode significar uma diferenciação qualitativa das mensagens, o que pode impactar o alcance delas e, portanto, a característica de “neutralidade” da internet como um todo.

<sup>28</sup> Tradução do autor; no original: “Whereas the literature on political activism has generally argued that the Internet provides low-cost communication that facilitates collective action, this case highlights the labors that accompany Internet-assisted activism. The analysis [...] identifies related problems of overcommunication, miscommunication, and communicative overload with which the activists struggled. [...] Even as such [Internet] elements reduced the up-front costs associated with communication for the sender, they help generate new transaction costs when they are integrated into heterogeneous assemblages with no shared communication protocol, single infrastructure or clear exostructure, or any other means of tempering the tendency for participating Internet-assisted activists and groups to always communicate more”.

<sup>29</sup> Wu e Yoo (2007) argumentam inclusive que pode haver benefícios para redes não-neutras.

Tanto plataformas abertas quanto fechadas estão sendo também criticadas por algo conhecido como um “filtro-bolha” (filter bubble). Como argumenta Pariser (2011), algoritmos de personalização estão fazendo com que todo o conteúdo acessado na internet por um usuário específico seja filtrado especialmente para sua visualização — e com base num critério de relevância e aprovação de conteúdo (como as funções de “curtir” e “compartilhar” do Facebook). Dessa forma, nem toda a “expressão” acaba sendo livre na mesma medida, tanto no sentido individual de que opiniões conflitantes e assuntos desconfortáveis para um usuário possam ser escondidos dele, como no sentido mais social de que, sem conhecimento e controle sobre os códigos que realizam a filtragem, não há como saber exatamente *qual* conteúdo está sendo priorizado.

Essa é, surpreendentemente, uma preocupação antiga. Em texto para um fórum de discussão acadêmica na internet publicado em 2001, 12 anos antes da discussão sobre o filtro-bolha que Pariser levanta, Cass Sunstein afirma que a internet é de várias formas um grande desenvolvimento para a democracia — mas que, no meio de toda a celebração, ele gostaria de fazer uma ressalva cautelosa:

Faço isso ao enfatizar um dos mais impressionantes poderes providenciados pelas tecnologias emergentes: o poder crescente por parte dos consumidores de “filtrarem” o que eles veem. Como resultado [...] muitas pessoas estão cada vez mais engajadas em um processo de “personalização” que limita suas exposições a tópicos e pontos de vista de suas escolhas. Elas fazem tais filtrações [...] com um poder de precisão sem precedentes.<sup>30</sup> (SUNSTEIN et al., 2001)

A diferença, é claro, é que para Sunstein o efeito “filtro-bolha” seria causado pelas escolhas das pessoas, enquanto que Pariser mostra como

---

<sup>30</sup> Tradução do autor; no original: “But in the midst of the celebration, I want to raise a note of caution. I do so by emphasizing one of the most striking powers provided by emerging technologies: the growing power of consumers to ‘filter’ what they see. As a result of the Internet and other technological developments, many people are increasingly engaged in a process of ‘personalization’ that limits their exposure to topics and points of view of their own choosing. They filter [...] with unprecedented powers of precision”.

isso pode estar acontecendo *sem* consentimento ou mesmo qualquer tipo de *ação* por parte das pessoas. Uma das empresas “acusadas” de gerar esse efeito, o Facebook, recentemente revelou os resultados de uma pesquisa que conduziu internamente sobre o fenômeno (PARISER, 2015). Segundo a empresa, ‘Este efeito é menor do que [se] imagina’, sendo que em média um usuário “é cerca de 6% menos propenso a ver conteúdo que o outro lado político favoreça”. A empresa alega que, segundo os dados, “as amizades pesam muito mais do que o algoritmo em si”. Ressalvas metodológicas importantes são feitas por Pariser, como o fato de que, no fundo, a pesquisa não é reproduzível, já que foi conduzida dentro do Facebook e é a empresa “quem decide quais estudos são liberados”, não sendo “possível que um pesquisador independente reproduza esses resultados sem a permissão” dela. Apesar disso, há otimismo:

A discussão sobre os efeitos e a ética de algoritmos é incrivelmente importante. Afinal, eles interferem cada vez mais no que fazemos. Eles orientam uma proporção crescente das nossas escolhas: onde comer, com quem transar, e o que ler. No Google, Yelp e Facebook, eles ajudam a moldar o que sabemos.

Cada algoritmo contém um ponto de vista sobre o mundo. Talvez isso até defina um algoritmo: uma teoria de como parte do mundo deveria funcionar, expressa em equações ou código. Seria ótimo poder compreendê-los melhor, então é importante que o Facebook entre nessa discussão. Quanto mais pudermos questionar como esses algoritmos funcionam e seus efeitos, seremos mais capazes de moldar nosso próprio destino em receber informação. (PARISER, 2015)

Ainda assim, podemos seguir trabalhando segundo um modelo em que a internet é um ambiente que traz em seu âmbito a ideia de livre expressão. É do seguinte modo notável que o cientista político sueco Ringmar descreve sua primeira aventura com blogs, em 2006:

Eu senti que tinha adquirido novos poderes. O poder de machucar e irritar as pessoas e o poder de me fazer de tolo. Mas também o poder de dizer

verdades, de expor e revelar o que via ao meu redor. A pretensão de colegas, a corrupção de chefes, os hábitos vis de familiares e amigos. Eu vou me transformar em uma máquina de blogar, eu pensei, noticiando tudo que eu vejo direto para o ciberespaço. Os poderosos tremerão, os fracos se comoverão. ‘Se cuida, amigo, vou pôr isso no meu blog!’<sup>31</sup> (RINGMAR, 2007, p. 2-3)

Tudo indica, como também vimos, uma influência dessa tecnologia sobre nossas representações e práticas. Ela está intimamente relacionada com a ideia de liberdade de expressão, e portanto amplia nosso contato com esse conceito; por outro lado, pode expor contradições quanto à sequência que vai da *valorização* desse conceito à participação política. Nesse sentido, ao analisarmos qualquer correlação entre esses dois elementos (*valorização de liberdade de expressão e participação política*), é necessário tomar a internet como uma conjuntura de interesse para a análise.

Mesmo uma eventual grande disparidade de resultados (entre usuários mais e menos assíduos de internet) não significa pouco em termos de inferência para a população, posto que a internet parece ser uma tendência difícil de reverter. Tudo indica que sua influência só aumentará no futuro próximo. No Brasil, duas pesquisas (“PNAD” e “TIC Domicílios”) indicam entre 85,6 e 85,8 milhões de usuários de internet em 2013 (49,4% ou 51% da população com 10 anos de idade ou mais, respectivamente) (TELECO, 2014c), com um índice de 11,8 assinaturas de banda larga a cada 100 habitantes (e, num número correlato uma vez que muitos celulares hoje acessam a internet, 138 celulares a cada 100 habitantes). 42,4% dos domicílios possui um microcomputador com acesso à internet (TELECO, 2014a).

---

<sup>31</sup> Tradução do autor; no original: “I felt that I had acquired new powers. The power to hurt and upset people and the power to make a fool of myself. But also the power to tell truths, to expose and reveal what I saw around me. The pretentiousness of colleagues, the corruption of bosses, the vile habits of family and friends. I’m going to turn myself into a blogging machine, I thought, reporting everything I see straight into cyberspace. The mighty will tremble, the powerless will take heart. Watch it buddy, I’m blogging this!”

A pesquisa “TIC Domicílios” (TELECO, 2014b) fornece dados mais específicos quanto ao perfil dos usuários de internet no país<sup>32</sup>, embora não caracterize *o grupo de usuários de internet como um todo*, mas sim discrimine qual parcela de cada classificação social usa a internet. Não diz, por exemplo, qual percentagem dos usuários de internet tem entre 10 e 15 anos, mas diz que 77% dos jovens entre 10 e 15 anos no Brasil usam a internet (o mesmo percentual, por exemplo, que jovens entre 16 e 24 anos, um pouco acima dos 65% para adultos entre 25 e 34 anos, e muito acima dos 12% para pessoas com mais de 60 anos).

Os dados revelam a seguinte caracterização geral: há mais usuários de internet entre as classes sociais<sup>33</sup> mais abastadas (96% dentro da classe A, 18% nas classes D e E; 89% entre indivíduos com renda de 10 salários mínimos ou mais, 25% entre indivíduos com renda de até 1 salário mínimo) e entre as pessoas mais escolarizadas. Há um pouco mais de usuários entre a população feminina do que a masculina (53% contra 50%). 69% dos usuários da internet acessam-na todos os dias, com apenas 1% dos pesquisados afirmando que usa a internet menos de uma vez por mês.

#### 1.4 EMPIRIA E MÉTODO

Por fim, é preciso buscar indicativos para que o pressuposto avançado neste trabalho possa ser averiguado. É difícil encontrar pesquisas de opinião pública, por exemplo, que tratem de um tema tão granular de forma perfeitamente conveniente para esta monografia. A solução foi o uso de dados secundários. Uma pesquisa destacou-se entre as demais tanto por sua amplitude quanto por trazer questões que podem ser usadas para lançar luz à proposta. A pesquisa é o *World Values Survey* (Doravante, “WVS”).

O WVS é uma “rede global de cientistas sociais que estuda valores em transformação e os impactos desses valores na vida social e política dos povos” (WHO..., 2015). A iniciativa surgiu em 1981, e consiste em pesquisas nacionais com representação estatística (amostral) adequada, conduzidas atualmente em quase cem países e cobrindo quase noventa

<sup>32</sup> Foram considerados como usuários de internet, para a pesquisa “TIC Domicílios”, todos aqueles que acessaram a internet nos últimos 3 meses anteriores à pesquisa, realizada de setembro a outubro de 2013.

<sup>33</sup> Seguindo, é claro, o conceito de “classes sociais” como instrumentalizado na pesquisa em questão.

porcento da população mundial. O WVS é a maior investigação de série histórica internacional e não-comercial referente a crenças e valores humanos já executada, até 2014 tendo incluído entrevistas com quase quatrocentos mil sujeitos. Além disso, o WVS é o único estudo acadêmico cobrindo um espectro completo de variações globais, no sentido de que aborda de países muito pobres a países muito ricos, em todas as mais relevantes zonas culturais do mundo, com questionários bastante similares. A sede e o secretariado da empreitada fica em Estocolmo, na Suécia (WHO..., 2015).

Isto tudo é interessante para estabelecer o WVS como uma pesquisa séria e confiável, mas já que não usaremos dados internacionais, as características da pesquisa *nacional* são de maior importância para nós no momento. O *survey* conduzido no Brasil como parte da “sexta onda” de questionários do WVS foi executado entre os dias 3 e 29 de maio de 2014. O principal investigador é o Doutor Henrique Carlos de Castro, que lidera a equipe composta pelos Doutores Sonia Ranincheski e Daniel Capistrano. A empresa contratada para realizar o trabalho de campo foi a Data Quality, e o trabalho consistiu em entrevistas domiciliares face a face. Os dados foram coletados com o uso de *tablets*, com o auxílio de um aplicativo especificamente desenvolvido para esta pesquisa. O “Resumo do Plano Amostral”<sup>34</sup> explicita a amostra da seguinte maneira:

A amostra, com 1500 entrevistas, será totalmente probabilística e foi planejada em três estágios de sorteio. O primeiro estágio é o sorteio de 150 setores censitários, o que representou 100% do total de setores censitários do país, incluindo as zonas urbana e rural.

O segundo estágio é o sorteio de domicílios particulares permanentes em cada setor censitário, a partir de critérios estabelecidos de localização dentro do setor censitário. A partir da descrição do setor, é estabelecido um ponto de partida (uma rua, avenida etc.), é sorteado um número entre 1 e 100 para iniciar a procura pelos domicílios e, como o número sorteado provavelmente não existe, o entrevistador deverá procurar o próximo maior que número sorteado. A partir daí, deve

<sup>34</sup> Disponível gratuitamente no site da WVS, assim como todos os arquivos da pesquisa.

procurar por 10 domicílios. Caso algum endereço seja de um prédio residencial, apenas um domicílio deve ser incluído naquele endereço.

O terceiro estágio é o sorteio da pessoa a ser entrevistada no domicílio. Estabeleceu-se que será entrevistada a pessoa que será a próxima a aniversariar a partir da data da primeira visita bem sucedida do entrevistador. Caso a pessoa sorteada aniversarie no dia dessa visita, ela será a entrevistada. O sorteio da pessoa deve incluir todos os moradores do domicílio, exceto hóspedes ou moradores temporários. Se a pessoa sorteada não estiver presente, deve-se marcar dia e horário para realizar a entrevista.

O entrevistador deve retornar por três vezes ao domicílio para tentar obter a entrevista. Caso não consiga no terceiro retorno, deve substituir por outro domicílio no setor, obedecendo aos mesmos critérios.

O erro máximo estimado para esse delineamento, considerando a estimativa de proporção (0,5), é de 2,6%.

O “Formulário de descrição de estudo” (Study Description Form) da pesquisa informa que “para fazer um ajuste em relação à distribuição de gênero, casos femininos foram multiplicados por 0,84 e os masculinos por 1,26”<sup>35</sup>. A razão para isso aparece no “Questionário Metodológico” (Methodological questionnaire), onde se explica que o estudo PNAD de 2012 “indiciou uma proporção menor de mulheres” do que aquela que foi entrevistada<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Tradução do autor; no original: “In order to adjust the gender distribution, female cases were multiplied by 0.84 and male cases by 1.26”.

<sup>36</sup> Tradução do autor; no original: “The Brazilian National Household Sample Survey (PNAD) data from 2012 indicates a smaller proportion of women than what we have interviewed. There are in Brazil 47,7% males and 52,3% females according to these most recent official data. However, the data collected in the fieldwork had a proportion of 37,6% (M) and 62,4% (F). In order to adjust this gender discrepancy, we created a weight variable (“PESO”) that multiplies female cases by 0.84 and male cases by 1.26”.



Outro apontamento curioso quanto à representatividade da pesquisa (embora não pareça comprometê-la de qualquer forma relevante) foi feito no questionário metodológico ao responder a uma pergunta sobre limitações do trabalho de campo:

O principal problema em algumas áreas no Brasil é a segurança. Por exemplo, o equipamento de um entrevistador (tablet, celular, etc.) foi roubado durante o trabalho de campo. Em razão da segurança da equipe, nós não conduzimos trabalho de campo nestas áreas.<sup>37</sup>

De resto, é interessante notar que, ainda conforme o questionário metodológico, aproximadamente 20% das entrevistas foram supervisionadas, e 20% das entrevistas foram “cheçadas” (o entrevistado foi contactado para confirmar sua participação tal qual aparece no registro da entrevista). Há uma tabela, no final do questionário metodológico, que mostra as características da população nacional, comparando-as com as proporções destas mesmas características na amostra utilizada para a pesquisa. As características são gênero, grupo etário e escolaridade. A tabela está disponível neste trabalho em *verbatim* no anexo A.

As questões da pesquisa relevantes para esta monografia são aquelas que ocupam três eixos: as que são capazes de nos indicar a valorização da liberdade de expressão, as que indicam participação política, e as que indicam uma certa “intensidade” do uso da internet. A pergunta V62<sup>38</sup> é particularmente importante no que tange ao primeiro eixo, pois trata de questionar qual das seguintes opções é mais importante: a manutenção da ordem na nação, uma maior participação das pessoas em decisões importantes do governo, a luta contra a inflação ou a proteção da liberdade de expressão<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Tradução do autor; no original: “The main problem in some areas in Brazil is the security. For instance, the equipment of one interviewer (tablet, cell phone etc.) was stolen during the fieldwork. Because of the safety of the team, we did not run the fieldwork in such areas”.

<sup>38</sup> Seguida da V63, que é a segunda opção escolhida para a mesma questão.

<sup>39</sup> As opções apareceram no questionário disponível no site em inglês. São elas “Maintaining order in the nation”; “Giving people more say in important government decisions”, “Fighting rising prices”, “Protecting freedom of speech”, “No answer”, “Don’t know”.

Mais será dito sobre os dados a serem utilizados em capítulo apropriado — exatamente que questões, relativas a que conceitos, e de que maneira.

## 2 LIBERDADE

*“Nós somos quem podemos ser  
Sonhos que podemos ter”  
Engenheiros do Hawaii*

Hannah Arendt, em seu brilhante ensaio “What is freedom?”, expressa com maestria a angústia do humano contemporâneo que pensa a liberdade. É como se “contradições e antinomias muito antigas estivessem espreitando a mente para forçá-la em dilemas de impossibilidade lógica de forma que, dependendo a que aspecto do dilema você se apegar, torna-se tão impossível conceber a liberdade ou seu oposto quanto entender a noção de um círculo quadrado.”<sup>1</sup> (ARENDT, 1961, p. 143). Por mais difícil que seja formular um conceito (ou divisar fronteiras entre os diferentes conceitos) de liberdade é importante empreender esse mapeamento, uma vez que este é um termo (se não o termo) fundamental no vocabulário político de nosso tempo.

Arendt volta-se para os berços de maior parte da tradição intelectual do Ocidente, a *pólis* grega e a *res publica* romana, para buscar um sentido original para a liberdade. Conclui que a liberdade era tida como o ato da criação, da invenção daquilo que é novo — o exato movimento que traz à existência aquilo que não existe<sup>2</sup> ou, nas palavras de Adorno (2005), “[a liberdade seria] não a escolha entre preto e branco, mas [o ato de] ir além de tal escolha proscritiva”<sup>3</sup>. Platão, mobiliza Arendt (1961), o diria ainda mais poeticamente: “O começo é como um deus que enquanto reside entre os homens salva tudo”<sup>4</sup>. Liberdade seria, nesse contexto, mais

---

<sup>1</sup> Tradução do autor; no original: “It is as though age-old contradictions and antinomies were lying in wait to force the mind into dilemmas of logical impossibility so that, depending which horn of the dilemma are you on holding to, it becomes as impossible to conceive of freedom or its opposite as it is to realize the notion of a square circle”.

<sup>2</sup> “The freedom to call something into being which did not exist before, which was not given, not even as an object of cognition or imagination, and which therefore, strictly speaking, could not be known.” (ARENDT, 1961, p. 151)

<sup>3</sup> Tradução do autor; no original: “Freedom would not be choosing between black and white, but stepping out of such a proscriptive choice.”

<sup>4</sup> Tradução do autor; no original: “The beginning is like a god which as long as it dwells among men saves all things” (ARENDT, 1961, p. 18)

do que condição para realização de tais ações criadoras; a liberdade é *equacionada* a elas porquanto agir politicamente é ser livre.

Os gregos usavam correntemente de metáforas específicas para entender a política. Ao contrário do escultor ou do arquiteto, cujo objetivo é produzir um objeto, um resultado final físico e durável de todo um trabalho, atividades como a navegação e a dança são distintas; o que importa no caso destas últimas é a performance em si. Tanto na dança quanto na política não há um produto final. As pessoas demonstram a própria “virtuosidade” através da ação e apenas através dela: ao mostrar que podem agir mediante as incertezas (e oportunidades) do futuro<sup>5</sup>. É ao agir desta maneira que alguém realiza e atualiza a liberdade, que seria, portanto, não um poder que se *possui*, mas uma conjuntura observável no momento em que ela é criada, como consequência de uma ação política.

O exercício político, por sua vez, é aquele da deliberação de um ser no mundo entre outros seres no mundo. O ser humano precisa reconhecer a si mesmo como fazendo parte de uma comunidade em que ele pode interagir com outras pessoas através da fala e da ação; através do *rompimento* daquilo que se repete (e *necessariamente* se repete) na vida cotidiana mediante a criação do novo.

No entanto, o “reino do político” de que fala Arendt é um mundo distinto; uma espécie de palco, “espaço público-político” em que cidadãos se reúnem, podendo “apresentar suas diferentes perspectivas sobre o mundo comum entre eles” (ZILIO, 2014, p. 29). É um espaço relacional, não necessariamente físico — embora a *ágora* grega fosse de fato um exemplo de tal espaço<sup>6</sup> — e que se distingue pelo *destacamento* em relação ao “mundo da necessidade”, o que equivale a dizer que a pessoa livre é *desimpedida* de uma série de restrições que a vida impõe como exigências para a sobrevivência. O “desimpedimento” dessas exigências, contudo, não é o bastante para tornar alguém *livre*; o termo é aplicado apenas ao conjunto de ações criadoras identificadas acima, mas apenas na situação relacional, no “palco” do reino político. A liberdade aparece simultaneamente como causa e consequência, e isso não é paradoxal quando ela é percebida como inerente à atividade política: É com a *criação*, engendrada no seio de uma rede de relações interpessoais, que a liberdade passa à evidência, e é por existir enquanto potência humana e enquanto condição da realidade que a liberdade possibilita esse momento de criação.

<sup>5</sup> Um conceito que ela assumidamente incorpora de Maquiavel, pensando a *virtú* (ARENDT, 1961, p.153).

<sup>6</sup> Quanto a esta conexão entre espaço físico e relacional, ver Kreis (2009)

Exemplos de situações em que as pessoas se encontram no “mundo da necessidade” são a esfera das relações domésticas e as sociedades tribais. Nesses tipos de vida não há liberdade nesse sentido grego, pois não há política. “Onde os homens vivem juntos mas não formam um corpo político”, assinala Arendt, “os fatores que comandam suas ações e condutas não são liberdade mas as necessidades da vida e a preocupação por sua preservação”. Para que a liberdade tenha “realidade no mundo” é preciso que o mundo dos homens torne-se “cenário para ação e discurso”<sup>7</sup> (ARENDT, 1961, p. 148-149). No entanto, é precioso se perguntar o que *não* seria cenário de ação e discurso por parte dos homens. Esse conceito *específico* de liberdade, tido como bom, cercado por glórias e, na *pólis* grega, condicionante da expressão humana, significa em parte que o reino doméstico e o dos costumes se caracteriza como eterna repetição, imutabilidade — em suma, necessidade determinada. Muitos aspectos de nossa sociedade (como a família, por exemplo) são ainda hoje caracterizados dessa maneira por pessoas que são comumente classificadas como conservadoras. O fato de que não se atribui ao indivíduo do reino doméstico (dentro daquele contexto a mulher, essencialmente) o ato criativo que tem impacto sobre a esfera social pode ser visto como expressão do desejo de conservar imutáveis determinados costumes, determinada esfera da sociedade.

Também é particularmente irônico que a moeda cujos lados são a política e a liberdade surja em um contexto de “[liberação] das necessidades da vida” (ARENDT, 1961, p. 151). É preciso estar fora da esfera do necessário para dar início, para criar, mas as reuniões políticas das antigas cidade-estado discutiam assuntos como justiça, economia e guerra (KREIS, 2009) (MANIN, 1997). Como exatamente se defender de inimigos belicosos significa estar fora da esfera das necessidades da vida é um contrassenso que só se pode resolver ao conceituar aquilo que é *necessário* de maneira muito peculiar — uma maneira forjada dentro dos jogos sérios<sup>8</sup> das sociedades antigas. A liberdade para Arendt não é uma característica

<sup>7</sup> Tradução do autor; no original: “Where men live together but do not form a body politic — as, for example, in tribal societies or in the privacy of the household — the factors ruling their actions and conduct are not freedom but the necessities of life and concern for its preservation. Moreover, wherever the man-made world does not become the scene for action and speech — as in despotically ruled communities which banish their subjects into the narrowness of the home and thus prevent the rise of a public realm — freedom has no worldly reality”.

<sup>8</sup> Termo cunhado por Sherry Ortner. Segundo Lasmar (1997, p. 240-241), os jo-

da vontade ou do intelecto, mas uma questão de “princípios”. “O objetivo de uma ação varia e depende de acordo com as circunstâncias mutáveis do mundo”, afirma ela; “reconhecer o objetivo não é uma questão de liberdade, mas uma questão de julgamento certo ou errado.”<sup>9</sup> (ARENDT, 1961, p. 152). A vontade seria ainda outra capacidade humana, que não se relaciona com a liberdade; o poder de fazer algo tem a ver com força ou fraqueza, não com liberdade. Nesse sentido a liberdade se concretiza no mundo quando os princípios (como honra, glória, o amor à igualdade, entre muitos outros) são atualizados: “o aparecimento da liberdade, como a manifestação dos princípios, coincide com a ação [*performing act*]. Os homens são livres — o que é diferente de possuir o dom da liberdade — enquanto agem, nem antes nem depois, porque *ser* livre e agir são a mesma coisa”<sup>10</sup> (ARENDT, 1961, p. 152-153).

Nesse sentido Arendt descreve a liberdade de uma forma similar ao conceito de *agência* desenvolvido posteriormente por Sherry Ortner. Para a antropóloga norte-americana, a agência é “[...] de certa forma, universal, e faz parte do que caracteriza a humanidade de forma fundamental. [...] Ao mesmo tempo, [...] a agência é sempre cultural e historicamente construída.” (ORTNER, 2007, p. 54). A agência — a capacidade de criação — é humana, mas culturalmente condicionada; o poder, na sociedade grega, não é igualmente distribuído. Essa distribuição é culturalmente construída. A análise de Arendt, contudo, não tem como foco a construção cultural dessa distribuição de poder, mas apenas a reflexão quanto à perseguição desses projetos dentro de um contexto social, e como eles podem ser lidos como a liberdade em si.

A liberdade grega, bem como toda agência humana, realiza-se den-

---

gos sérios captariam “duas dimensões importantes da vida social. Como um jogo, esta é construída e organizada culturalmente em termos de categorias que definem atores, regras e objetivos, e consiste em teias de relações entre posições subjetivas, múltiplas e intercambiáveis; por outro lado, há um espaço de agência, isto é, os atores jogam com habilidade, talento e intenção. Para Ortner, os jogos são “sérios” porque poder e desigualdade estão sempre presentes.”.

<sup>9</sup> Tradução do autor; no original: “The aim of action varies and depends upon the changing circumstances of the world; to recognize the aim is not a matter of freedom, but of right and wrong judgement”.

<sup>10</sup> Tradução do autor; no original: “The appearance of freedom, like the manifestation of principles, coincides with the performing act. Men *are* free — as distinguished from their possessing the gift of freedom — as long as they act, neither before nor after; for to *be* free and to act are the same”.

tro de um contexto sociocultural, que para os gregos significava um tipo específico de participação política. A liberdade se origina dos princípios. Para Ortner, o conceito de agência atravessa cultura e poder: todo indivíduo se insere dentro de sua cultura de uma maneira tal que ele busca objetivos *culturalmente condicionados* — que ela conceitua como “projetos” (ORTNER, 2007, p. 74) — de modo que para atingi-los reforça ou resiste à estrutura de poder. Os princípios de Arendt podem ser, guardadas as proporções, aproximados dos projetos de Ortner.

A filósofa política anglófona trabalha, pois, com um sentido de liberdade extraído da antiguidade clássica. Não fazia sentido perguntar-se “quanta liberdade” alguém possuía ou quão livre alguém era. A liberdade não era identificada com a vontade, sendo antes um estatuto daquele que podia criar, ao mesmo tempo existindo no próprio ato criativo. Aquele que pode criar é aquele que transcende a necessidade: é necessário que seja um dono de posses e de escravos<sup>11</sup>, pois caso não o fosse ainda estaria preso ao ciclo vitalício de necessidades. O dono de escravos é capaz de exercer a criação, o *agere* romano (ARENDT, 1961, p. 165). O escravo, por outro lado, é aquele que, estando sob legítimo poder (como aprofunda Skinner (2002, p. 249), *sob potestate*) de alguém; está preso à necessidade. Não é, portanto, livre.

## 2.1 LIBERDADE REPUBLICANA E LIBERDADE NEGATIVA

Essas ideias inspiram o conceito republicano de liberdade (ou neorrepublicano<sup>12</sup>), que veio a ser defendido como um conceito independente por dois pensadores contemporâneos em especial: o historiador Quentin Skinner e o filósofo político Philip Pettit. Este conceito de liberdade, originalmente em voga em torno dos séculos XVI e XVII, envolve o estatuto daquele que não está sob o poder arbitrário de alguém. Ser livre é ser considerado de maneira tal que ninguém tenha a prerrogativa inquestionável de interferir arbitrariamente sobre a liberdade que se tem. A liberdade republicana é uma questão de *status*: aquilo que se

<sup>11</sup> Não sendo essas as únicas características requeridas para a integral participação no mundo da política. Dentre outras, podemos citar o gênero.

<sup>12</sup> Os neorrepublicanos “retomam” os debates sobre o republicanismo, daí a adição de “neo” à denominação (RODRIGUES, 2010, p. 36-37); nesta monografia, pretende-se deixar de lado discussões quanto às diferenças exatas entre a tradição republicana, *romana* de pensamento político, e sua contraparte contemporânea. Assim, o termo “republicano” será usado indistintamente para tratar desse conceito de liberdade trabalhado por Pettit.

é, não as oportunidades e possibilidades que alguém possui. Pettit (2003 apud MARÇAL, 2005, p. 36) diz que ser livre é “não estar submetido à ingerência do outro segundo a sua vontade”, estando “ao abrigo” dessa ingerência; ser livre equivale “ao fato de não ser dominada pelo outro”.

Conscientes de maneiras mais antigas, republicanas de pensar sobre a liberdade política, nós [John Braithwaite e eu] nos perguntamos se seria possível ver [esse] ideal como inerentemente social em caráter — vê-lo como um equivalente à cidadania em uma república — e ao mesmo tempo vê-lo como um valor distintamente subjetivo que permitisse à pessoa que dele gozasse ter uma sensação de segurança psicológica e status. [...] Então percebemos que tal forma de pensar sobre a liberdade se tornava acessível uma vez que se pensasse de duas formas centrais. Primeiro, que há uma grande diferença entre interferência restringida que foi pensada para o bem comum — por exemplo, a interferência de uma lei que ninguém contesta — e interferência arbitrária. E em segundo lugar, que há uma grande diferença entre conseguir por acaso evitar essa interferência arbitrária — por exemplo, porque os poderes estabelecidos gostam muito de você — e ser mais ou menos invulnerável a ela. Torne esses dois conceitos importantes e é muito natural pensar na liberdade como um status social em que se é relativamente à prova de interferência arbitrária dos outros, e em que se pode ter uma sensação de segurança e firmeza entre eles. Essa abordagem pensa a liberdade como não-dominação: como uma condição sob a qual alguém é mais ou menos imune [...] à interferência de forma arbitrária.<sup>13</sup> (PET-

<sup>13</sup> Tradução do autor; no original: “Conscious of older, republican ways of thinking about political liberty, we wondered how it could be possible to see the ideal as inherently social in character — to see it as equivalent to citizenship in a republic — and at the same time to see it as a distinctively subjective value that enabled the person enjoying it to have a sense of psychological security and status. And then we realized that such a way of thinking about liberty became accessible once you made two things central. First,



TIT, 1997, p. vii-viii)

Essa forma de reinterpretar a liberdade vem, em parte, da transformação que o conceito sofreu desde a antiguidade greco-romana a partir da influência da filosofia e do cristianismo. Quanto a isso, Arendt (1961, p. 145) explicita que não “há preocupação alguma com a liberdade em toda a história da grande filosofia desde os pré-socráticos até Plotinus, o último filósofo antigo”, e que quando a liberdade foi enfim incorporada à tradição de pensamento e questionamento filosófico ela o fez no contexto da experiência de conversão cristã<sup>14</sup>. Foi a partir da noção cristã de liberdade que a filosofia pôde pensá-la: se antes a liberdade era um tema puramente político, ela passou a ser algo que ocorre “no intercuro entre eu e eu mesmo”<sup>15</sup> (ARENDT, 1961, p. 158). Isso se dá através da interação entre vontade e pensamento quando se considera apenas a pessoa, solitária, sem interações: Enquanto pensamos conosco, geramos uma espécie de diálogo entre nós e nós mesmos, um diálogo de si para si. Esse diálogo leva adiante o pensamento, mas não leva adiante a vontade: ocorre a paralisia, porque a reflexão (que sempre ocorre em duas vozes) faz ser reconhecida a existência de duas vontades: uma que *quer* e outra que *não quer*. A vontade, portanto, quer e não quer.

Esse era um problema, pois seria surpreendente que a vontade comandasse uma pessoa sem que esta a obedecesse. Os antigos, segundo Arendt, certamente conheciam a ideia de que se pode “ter conhecimento

---

that there is a big difference between constrained interference that is designed for a common good — say, the interference of a law that no one contests — and arbitrary interference. And second, that there is a big difference between just happening to avoid such arbitrary interference — say, because the powers that be quite like you — and being more or less invulnerable to it. Make those things important and it is very natural to think of freedom as the social status of being relatively proof against arbitrary interference by others, and of being able to enjoy a sense of security and standing among them. The approach casts freedom as non-domination: as a condition under which a person is more or less immune [...] to interference on an arbitrary basis”.

<sup>14</sup> Tradução do autor; no original: “There is no preoccupation with freedom in the whole history of great philosophy from pre-Socratics up to Plotinus, the last ancient philosopher. And when freedom made its first appearance in our philosophical tradition, it was the experience of religious conversion — of Paul first and then of Augustine — which gave rise to it.”

<sup>15</sup> Tradução do autor; no original: “[...freedom became] experienced as something occurring in the intercourse between me and myself”.

de algo, mas não vontade”<sup>16</sup>. O que não se conhecia, argumenta a autora, é um “ter vontade, mas não ter possibilidade”, o que nos deve levar a lembrar o quadro geral da cultura grega em termos de liberdade por um momento.

O autocontrole e o autoconhecimento eram condições para liberdade — tendo Platão chegado a afirmar que apenas aqueles que sabiam como governar a si mesmos poderiam ter o direito de governar outros, libertando-se da obrigação da obediência (ARENDT, 1961, p. 159) — de forma que o “ter vontade” e o “ter possibilidade” eram feitos para se coincidir o máximo possível: é preciso *querer o que se pode fazer*. Os homens agem ao atualizar seus princípios no mundo e, para agir, devem empregar o intelecto e a vontade. A vontade, nesse sentido, não pode ir *além do que se pode fazer*. Em outras palavras, a ação que evidencia a liberdade está dentro de um contexto social, relacional — o *palco do reino político*, onde o que se pode é moldado e reformulado por práticas de outrem, em exercício de seus estatutos enquanto homens livres. Por outro lado, sendo o reino não-político considerado como “o reino da necessidade”, não havia uma ação criadora que *comandasse* a vontade porque isso seria desejar aquilo que *não* se podia fazer, a saber, criar, romper com a necessidade.

Em suma, a vontade para os gregos está completamente subordinada a uma noção outra do que significa ser livre; é parte de um mecanismo; é mera executora, lacaia; e assim também o é o intelecto no contexto político. No entanto, a partir da interpretação filosófica e cristã (que só pôde surgir nesses contextos, porquanto surge na investigação do “eu” em relação a “mim mesmo”) temos que a vontade não é mais mera *força* de vontade. É preciso comandar a si mesmo, unificar a própria vontade, ter domínio sobre o próprio eu; essa vontade própria, na qual ninguém interfere, passaria a ser a liberdade propriamente dita — ou seja, a liberdade como interpretada pela filosofia. Berlin, em um dos “primeiros passos em falso”<sup>17</sup> que dá ao tentar definir um conceito positivo de liberdade, comenta sobre a tentativa de “ser o mestre de si mesmo” e como o controle sobre a própria vontade é um dos atributos dessa invectiva característica da liberdade positiva:

<sup>16</sup> Hannah Arendt usa expressões em inglês com sentidos variados enquanto verbo, substantivo, etc, como “will”. A tradução livre pode apresentar incongruências minoritárias que não devem gerar complicações suficientemente relevantes.

<sup>17</sup> Tradução do autor; no original: “Berlin’s attempt to mark off this separate concept is admittedly dogged by several false starts.” (SKINNER, 2002, p. 238).

Eu possuo razão e vontade; eu concebo objetivos e os desejo; mas se não posso obtê-los eu não me sinto mais no comando da situação. Eu posso estar impossibilitado de fazê-lo pelas leis da natureza, ou acidentes, ou pelas atividades dos homens, ou pelo efeito, na maioria das vezes não planejado, das instituições humanas. Essas forças podem ser demais para mim. O que posso fazer para evitar ser consumido por elas? Devo me libertar de desejos que eu sei que não posso realizar. Eu desejo ser mestre do meu reino, mas minhas fronteiras são longas e inseguras, portanto eu as contraio para reduzir ou eliminar a área vulnerável. [...] ‘Minha perna está ferida. Existem dois métodos para me libertar da dor. Um é curar a ferida. Mas se a cura é muito difícil ou incerta, eu posso me livrar da ferida ao cortar minha perna. Se eu me treinar para não querer nada para o que a posse da minha perna seja indispensável, eu não vou sentir falta dela.’<sup>18</sup> (BERLIN, 2002, p. 181-182)

Essa forma de liberdade como controle dos pensamentos e dos desejos — mais do que isso, como “a fuga para a cidadela interior” (“The retreat to the inner citadel”) de Berlin (2002, p. 181) — é também vista com olhos críticos por Nietzsche:

<sup>18</sup> Tradução do autor; no original: “I am the possessor or reason and will; I conceive ends and I desire to pursue them; but if I am prevented from attaining them I no longer feel master of the situation. I may be prevented by the laws of nature, or by accidents, or by the activities of men, or the effect, often undesigned, of human institutions. These forces may be too much for me. What am I to do to avoid being crushed by them? I must liberate myself from desires that I know I cannot realise. I wish to be master of my kingdom, but my frontiers are long and insecure, therefore I contract them in order to reduce or eliminate the vulnerable area. [...] ‘I have a wound in my leg. There are two methods of freeing myself from pain. One is to heal the wound. But if the cure is too difficult or uncertain, there is another method. I can get rid of the wound by cutting off my leg. If I train myself to want nothing to which the possession of my leg is indispensable, I shall not feel the lack of it’ ”.

*Sobre o reino da liberdade* — Podemos pensar muito, muito mais coisas do que podemos fazer ou vivenciar — ou seja, nosso pensamento é superficial e está satisfeito com a superfície; de fato, não a percebe. [...] O sedento carece de água, mas as imagens de seu pensamento lhe trazem sem cessar a água diante dos olhos, como se nada fosse mais fácil de obter — a natureza superficial e facilmente satisfeita do intelecto não pode apreender a verdadeira necessidade e aflição, e sente-se superior: tem orgulho de poder mais, de correr mais velozmente, de num instante quase atingir a meta — e assim o reino dos pensamentos parece, comparado ao reino do querer, fazer e vivenciar, um *reino da liberdade*: quando [...] é apenas um reino da superfície e da não-exigência. (NIETZSCHE, 2004, p. 95)

Depois de a liberdade ter passado a ser vista como um atributo interior do ser humano, considerado isoladamente, ela foi aplicada à política. Se a liberdade do indivíduo significa controle sobre a vontade, a liberdade social significa que a vontade do indivíduo torna-se uma questão de soberania, ou seja, “o ideal [do próprio] livre arbítrio, independente de outros e eventualmente prevalecendo sobre eles” (ARENDT, 1961, p. 163). Isso leva Arendt a criticar Rousseau, uma vez que, sendo a soberania identificada com a liberdade, os indivíduos precisariam renunciar à verdadeira liberdade — esta, é claro, da maneira como a autora a interpreta, filiada à tradição grega — para adquirir a soberania.

Discorramos agora quanto à liberdade negativa, um dos conceitos de liberdade forjados a partir da transformação filosófica até aqui em pauta. Benjamin Constant viu a liberdade que chamou de “moderna” como distinta da liberdade como os “antigos” a conheciam. A diferença principal entre as duas era o tratamento dispensado ao *indivíduo*: com os antigos, ele faz muito enquanto parte do todo, mas é despido de direitos e reprimido enquanto indivíduo que é. Já entre os modernos, é cada vez menos se for parte de um todo, mas é independente em sua vida privada (ao menos na aparência)<sup>19</sup> (CONSTANT, 2005). Esse desequilíbrio entre

<sup>19</sup> Tradução do autor; no original: “Thus among the ancients the individual, almost always sovereign in public affairs, was a slave in all his private relations. As a citizen, he decided on peace and war; as a private individual,

indivíduo e sociedade pode surgir quando a liberdade é vista como poder de escolha — o que não era o caso na pólis de Arendt.

Isaiah Berlin, em seu crucial ensaio “Two concepts of liberty”, pretende fazer uma apresentação mais filosoficamente acurada do conceito negativo de liberdade. A liberdade enquanto ideal negativo está envolvida com a resposta à pergunta: “Qual é a área dentro da qual o sujeito — uma pessoa ou um grupo de pessoas — é ou deve ser deixado para fazer ou ser o que ele é capaz de ser ou fazer, sem interferência de outras pessoas?”<sup>20</sup> (BERLIN, 2002, p. 169). Nesse caso, a liberdade seria a área dentro da qual posso agir sem interferência, e quanto maior essa área, maior a liberdade. A área não poderia ser infinita, uma vez que nesse caso a interferência de todos (*sobre todos*) tornaria impossível a satisfação de necessidades e desejos humanos. O escopo da liberdade, portanto, deveria ser regulado por lei, ainda que deva haver uma área mínima de liberdade pessoal que em nenhuma circunstância deve ser violada. A regulamentação dessa área mínima é que fornece material para disputas de toda sorte entre juristas, teóricos políticos e o próprio cidadão comum da sociedade.

Surge então um conceito diferente de liberdade, que é ligeiramente mais recente que o próprio conceito republicano, tendo sido cunhado em sua forma clássica e mais direta por Hobbes. Materialista e determinista, “Hobbes acredita que matéria em movimento constitui a única realidade”. Dessa maneira, naturalmente, “a liberdade de um homem [...] consiste em nada mais que o fato de seu corpo não ser impedido de agir de acordo com sua potência”<sup>21</sup> (SKINNER, 2012, p. 18-19).

Para a liberdade negativa, alguém possui mais liberdade à medida que se pode fazer mais; à medida que há mais opções. Para a liberdade

---

he was constrained, watched and repressed in all his movements; as a member of the collective body, he interrogated, dismissed, condemned, beggared, exiled, or sentenced to death his magistrates and superiors; as a subject of the collective body he could himself be deprived of his status, stripped of his privileges, banished, put to death, by the discretionary will of the whole to which he belonged”.

<sup>20</sup> Tradução do autor; no original: “What is the area within which the subject — a person or group of persons — is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?”.

<sup>21</sup> Tradução do autor; no original: “[...] as a materialist and a determinist, Hobbes believes that matter in motion constitutes the only reality. The freedom of a man accordingly consists in nothing more than the fact that his body is not hindered from acting according to its powers”.

republicana, a liberdade está não na quantidade de opções, mas no fato de que elas não dependem “da boa vontade de um comandante, de um grupo que comanda, ou de qualquer outro agente do Estado” (SKINNER, 2012, p. 74). A ideia de liberdade republicana está intrinsecamente relacionada à ideia de vida social em seu mais amplo sentido, mas pode ser aplicada em todos os contextos. Uma analogia corrente entre acadêmicos que estudam a questão é a da escravidão: se o dono de um escravo é benevolente e não interfere em sua vida, nem por isso o escravo seria mais livre; sua liberdade *depende* de alguém, não encontra-se com ele; ele vive sob o *poder* arbitrário de alguém, e portanto por mais liberdade (no sentido negativo) que possa ter, não é livre (no sentido republicano). A não-dominação é ideia-chave para o ideal republicano.

Essa analogia pode ser visitada na leitura da obra “Oceana”, de James Harrington. O autor expressa seu desagrado com uma questão sobre a liberdade que aparece no “Leviatã” de Hobbes da seguinte forma:

‘Está escrito nas torres da cidade de Lucca em letras grandes ainda hoje a palavra LIBERTAS; ainda assim nenhum homem pode daí inferir que um homem em particular tem mais liberdade ou imunidade quanto ao serviço que deve à comunidade lá do que em Constantinopla. Seja uma comunidade monárquica ou popular a liberdade é a mesma.’ [Segundo Hobbes.] [...] Nós temos um pequeno equívoco! Porque dizer que um homem de Lucca não tem mais liberdade ou imunidade contra as leis de Lucca do que um turco tem contra as de Constantinopla, e dizer que um homem de Lucca não tem mais liberdade ou imunidade por causa das leis de Lucca do que um turco tem por causa das leis de Constantinopla, são discursos bem diferentes. O primeiro pode ser dito sobre qualquer governo, e o segundo quase de nenhum dois, muito menos desses, uma vez que se sabe que o maior dos *Bashaw*<sup>22</sup> é um inquilino, tanto de sua cabeça quanto de sua propriedade, estando a mercê de seu lorde, [e que] o pior

<sup>22</sup> Uma forma rara de escrever “pasha”, que consta como “Uma pessoa importante ou pomposa”; a palavra vem de uma palavra turca para “chefe” (BASHAW, 2003).

dos homens de Lucca que possui terra é um proprietário livre de ambos, e não está a mercê de ninguém a não ser da lei, e ela é construída por cada homem em particular para nenhum outro objetivo [...] que não seja proteger a liberdade de cada homem em particular, que por esse meio vem a ser a liberdade da comunidade.<sup>23</sup> (HARRINGTON, 2001)

Por outro lado, a ideia de liberdade republicana não pode ser tida como a ideia da Grécia antiga. A ideia grega delineada por Arendt é a de que há condições específicas (transcendência da necessidade) para um exercício específico (criação e performance na restrita arena pública, o reino político), e *isto* configurar-se-ia como o aroma marcante da liberdade. Embora o conceito republicano parta, de certa forma, de uma condição (não-dominação), o exercício que o caracteriza é, por assim dizer, *nulo*: não determinado. Fraseologia similar é empregada por Silva (2008, p. 169): “Reagindo à tese de que a “essência” da liberdade está na participação política, Skinner e Pettit preferem dar corpo à ideia de que a liberdade republicana não contém uma essência em particular”. Nesse aspecto esta ideia de liberdade *coincide* com o ideal negativo.

Para ilustrar de forma mais completa esse argumento, analisemos a luta ideológica entre os conceitos republicano e negativo de liberdade (que praticamente culminou no esquecimento, por parte do mundo ocidental, quanto ao primeiro, afirma Skinner (2002, p. 247)), que fez, na ver-

<sup>23</sup> Tradução do autor; no original: “[...] ‘there is written on the turrets of the city of Lucca in great characters at this day the word LIBERTAS; yet no man can thence infer that a particular man has more liberty or immunity from the service of the commonwealth there than in Constantinople. Whether a commonwealth be monarchical or popular the freedom is the same.’ [...] we have a little equivocation! For to say that a Lucchese has no more liberty or immunity from the laws of Lucca than a Turk has from those of Constantinople; and to say that a Lucchese has no more liberty or immunity by the laws of Lucca, than a Turk has by those of Constantinople, are pretty different speeches. The first may be said of all governments alike; the second scarce of any two; much less of these, seeing it is known that, whereas the greatest Bashaw is a tenant, as well of his head as of his estate, at the will of his lord, the meanest Lucchese that has land is a freeholder of both, and not to be controlled but by the law, and that framed by every private man to no other end [...] than to protect the liberty of every private man, which by that means comes to be the liberty of the commonwealth.”

dade, parte de disputas muito maiores — em especial a forma de governo que deveria ser adotada na Inglaterra na época da Revolução Gloriosa. É verdade que os republicanos pensavam (muito mais) favoravelmente na forma de governo homônima porque consideravam-na a única capaz de providenciar o tipo de liberdade que julgavam ser o mais importante. Isso, no entanto, não os caracteriza como portadores da ideia grega de liberdade ou mesmo de uma versão modificada dela. O “governar” não seria, em primeiro lugar, uma atividade prioritária através da qual a pessoa se faz livre — não seria condição de existência e expressão da liberdade, mas instituição que *protege* a liberdade enquanto já existente *antes*. Há uma condição (não-dominação), mas o governo que deve salvaguardar essa condição não se caracteriza como um exercício necessário para a criação da liberdade, mandatório a todos que *queiram* ser livres.

As duas concepções de liberdade debatem as condições de um *estatuto* ou de uma *quantificação* da liberdade mas, tendo herdado um conceito filosófico de liberdade que a identifica com o intelecto e a vontade, buscam um objetivo muito similar para a atividade humana. Isso é ainda mais evidente quando percebemos o modo peculiar como os teóricos republicanos forjam esse ideal com base na tradição *romana* de liberdade. Deve-se voltar um pouco e explicitar que tanto gregos quanto romanos, mesmo considerando a liberdade como um atributo do indivíduo, também o consideram (e o fazem de maneira majoritária) um atributo da sociedade como um todo. Influenciados por Aristóteles, os republicanos entendem a sociedade como um corpo em que os indivíduos são apenas partes, e para entender o que significa para um indivíduo ter liberdade é preciso entender o que significa para uma *associação civil* também ser livre. Estados livres, assim como pessoas livres, “são assim definidos pela capacidade de se auto-governarem”, e “um Estado livre é uma comunidade em que as ações do corpo político são determinadas pela vontade dos membros como um todo”<sup>24</sup> (SKINNER, 2012, p. 40).

No entanto, para os romanos o benefício de viver em uma cidade livre é que as cidades alcançariam mais certamente a glória. Para os republicanos, a importância da liberdade civil (que garantiria que os membros do corpo político não estivessem sujeitos à dominação que caracterizaria a não-liberdade) se dava ao fato de que ela proporciona liberdade aos

<sup>24</sup> Tradução do autor; no original: “Free states, like free persons, are thus defined by their capacity for self-government. A free state is a community in which the actions of the body politic are determined by the will of the members as a whole”.



seus membros. Ou, nas palavras de Pettit (2007, p. 309) “O ideal republicano de liberdade [...] toma a pessoa como sendo a principal portadora de liberdade”.

Problemas teóricos parecem surgir, entretanto, quando tem-se a impressão de que, para a teoria republicana, a liberdade civil é importante não apenas para proporcionar liberdade aos membros, mas para proporcionar *maior* liberdade a seus membros — maior liberdade no sentido *negativo*. Skinner (2002, p. 257) acaba por munir os adversários ao afirmar, como importantes pensadores seiscentistas de tal concepção de liberdade chegaram a fazer, que “a mera consciência de viver na dependência da boa vontade [de alguém] de fato serve em si mesma para restringir nossas opções e portanto limitar nossa liberdade”<sup>25</sup>, o que surge como uma surpreendente miscigenação de ideais: a liberdade enquanto *status* e enquanto oportunidade; seus sentidos-chave republicano e negativo, respectivamente.

As críticas surgem, portanto, da ênfase na não-dominação como condição essencial para uma maior liberdade negativa. Por um lado, argumenta-se que a liberdade republicana nada mais é do que uma forma de salvaguardar a liberdade negativa, e não um conceito independente de liberdade (CARTER, 1999 apud SKINNER, 2002, p. 239). Por outro, Shnayderman (2011) argumenta que esse tipo de afirmação por parte dos defensores contemporâneos do ideal republicano (como Skinner e Pettit) é logicamente inconsistente. Ainda assim, se considerarmos que o ser humano livre para o ideal republicano é aquele que não está dominado, esse é um viés decididamente diferente do negativo, de modo que é a “presença subjacente de [poder arbitrário] que constitui a afronta fundamental à liberdade” (SKINNER, 2007 apud SILVA, 2008, p. 158)

## 2.2 LIBERDADE POSITIVA

A ideia de liberdade da antiguidade grega (da forma como exposta por Arendt) consegue, contudo, encontrar referência no planisfério intelectual contemporâneo. Berlin, no mesmo ensaio em que identifica de maneira sistemática os contornos da ideia negativa de liberdade, também pontua um conceito *outro* de liberdade, que ele nomeia como *positivo*.

<sup>25</sup> Tradução do autor; no original: “[The] mere awareness of living in dependence on the goodwill of [somebody] *does* serve in itself to restrict our options and thereby limit our liberty”.

Enquanto o conceito negativo se dá através de uma ausência, o conceito positivo se constroi como uma *presença*, daí seu nome<sup>26</sup>. Ter liberdade positiva significa se encaixar dentro de um padrão específico de ser e ação; em outras palavras, “a liberdade de um agente consiste em ter conseguido de maneira mais completa tornar-se a si mesmo. A liberdade [...] é equacionada à auto-realização, e acima de tudo com auto-perfeição, com a ideia (como Berlin a expressa) de eu mesmo no meu auge”<sup>27</sup> (SKINNER, 2002, p. 239-240).

Berlin se sente pouco confortável com a ideia da liberdade positiva. Ele afirma: “Onde há concórdia quanto aos fins, as únicas perguntas que restam são aquelas quanto aos meios, e essas não são políticas e sim técnicas”<sup>28</sup> (BERLIN, 2002, p. 166). Berlin acredita que os fins dos homens são múltiplos, e portanto existe uma série de desafios ao considerar o ideal positivo de liberdade. Afinal de contas, se é preciso ser algo e fazer algo específico para ser livre, como definir o que seria essa essência humana máxima? Qual seria essa atividade tão soberbamente *gloriosa*?

As tentativas modernas de responder à questão apoiam-se na filosofia, isto é, em um deliberar racional. Herder, Hegel e Marx “acreditavam [...] que entender o mundo é ser livre” (BERLIN, 2002, p. 189). Isto equivale a dizer que a compreensão leva aquele que pensa — o ser racional, ou seja, *todos os humanos são* — a perceber na realidade a necessidade de ser de uma maneira ou outra; de fazer isto ou aquilo. Descoberta essa prática, ser livre significaria justamente incorporá-la, rotinizá-la; tornar-se aquilo que se deve ser. “Sou livre se, e apenas se, planejo minha vida de acordo com minha própria vontade”, explica Berlin (2002, p. 190), “[e] planos levam a regras; uma regra não me oprime ou me escraviza se eu a imponho a mim conscientemente, ou se eu a aceito livremente, tendo a compreendido [...] desde que seja racional, ou seja, adeque-se à neces-

<sup>26</sup> Na verdade, como brevemente apontado anteriormente, chega-se a essa única conceptualização após eliminar outras formas de liberdade positiva idealizadas por Berlin nos moldes da crítica feita por Skinner

<sup>27</sup> Tradução do autor; no original: “According to those who have wished to give a positive content to the idea of liberty, he suggests, the freedom of an agent consists in their having managed most fully to become themselves. Freedom is thus equated not with self-mastery but rather with self-realisation, and above all with self-perfection, with the idea (as Berlin expresses it) of my self at its best”.

<sup>28</sup> Tradução do autor; no original: “When ends are agreed, the only questions left are those of means, and these are not political but technical”.

sidade das coisas.”<sup>29</sup>

Com o intento de demonstrar a transformação do conceito de liberdade sofrido durante a Idade Média (e acima exposto), Arendt recorre à divisão que Montesquieu operara na ideia de liberdade, classificando-a como duas: a liberdade filosófica e a liberdade política.

Montesquieu [...], apesar de indiferente a problemas de natureza estritamente filosófica, era profundamente consciente da inadequação do conceito de liberdade dos cristãos e dos filósofos para propósitos políticos. De modo a eliminá-lo, ele fez uma distinção expressa entre liberdade filosófica e liberdade política, e a diferença consistia em que a filosofia não exige mais da liberdade do que o exercício da vontade, independente das circunstâncias e da obtenção dos objetivos que a vontade tenha determinado. A liberdade política, pelo contrário, consistia em ser capaz de fazer aquilo que alguém deve desejar.<sup>30</sup> (ARENDT, 1961, p. 161)

O tipo de liberdade que Arendt busca recuperar pode ser assim entendido como liberdade positiva. Como já demonstrado anteriormente, tal figura de liberdade apoia-se em exigências que os indivíduos que a ela aspiram precisam preencher para enfim a terem: desde a condição prévia de poder transcender à necessidade até o exercício específico de

<sup>29</sup> Tradução do autor; no original: “Herder, Hegel and Marx [...] believed [...] that to understand the world is to be freed. [...] I am free if, and only if, I plan my life in accordance with my own will; plans entail rules; a rule does not oppress me or enslave me if I impose it on myself consciously, or accept it freely, having understood it [...] provided that it is rational, that is to say, conforms to the necessities of things”.

<sup>30</sup> Tradução do autor; no original: “[...] Montesquieu [...], though indifferent to problems of a strictly philosophic nature, was deeply aware of the inadequacy of the Christian and the philosophers’ concept of freedom for political purposes. In order to get rid of it, he expressly distinguished between philosophical and political freedom, and the difference consisted in that philosophy demands no more of freedom than the exercise of the will [...], independent of circumstances and of attainment of the the goals the will has set. Political freedom, on the contrary, consists in being able to do what one ought to will [...]”.

criação e performance no palco político. A liberdade seria “o resultado [da] atividade [da pessoa] na comunidade política”, ou seja, de sua “participação política ativa no espaço público, perseguindo o bem-comum e o autogoverno da cidade”. A participação política não é simplesmente um meio, um “instrumento para a constituição e manutenção da liberdade”, já que a “participação política voltada para o autogoverno da pólis” é *em si* a liberdade. “Trata-se, para usar a fórmula de Taylor (1985, p. 213), da liberdade como “exercise-concept”<sup>31</sup>, contrastante com a liberdade como “opportunity-concept”, próprio da tradição liberal” (SILVA, 2008, p. 164).

Para Berlin esse conceito de liberdade, aplicado à vida social e não apenas aos indivíduos, está “no núcleo de muitos dos credos nacionalistas, comunistas, autoritários e totalitários de nossos dias” (BERLIN, 2002, p. 191). Isso ocorre porque todo conceito positivo de liberdade está baseado em um *dever*, que por sua vez baseia-se em alguma finalidade culturalmente definida de antemão. A problemática é brilhantemente exposta por Berlin:

Desejo ser livre e viver de acordo com o que minha vontade racional [...] comanda, mas os outros também devem ser livres. Como vou evitar colisões com as vontades alheias? Onde ficam os limites entre meus direitos (racionalmente determinados) e os direitos idênticos dos outros? Porque se sou racional, não posso negar que o que é certo para mim deve, pelas mesmas razões, ser certo para outros que são racionais como eu. Um Estado racional (ou livre) seria um Estado governado por leis tais que todos os homens livres livremente aceitariam; quer dizer, por leis que todos teriam criado se tivessem sido perguntados quanto ao quê, enquanto homens racionais, exigem. [...] Mas quem, de fato, deveria determinar quais são esses limites?<sup>32</sup> (BERLIN, 2002, p. 191)

<sup>31</sup> É preciso ressaltar um aspecto muito comum dos tipos positivos de liberdade: uma vez que eles não são uma questão de situação ou oportunidade, dependem da execução de certas atitudes. É a partir desse sentido que se poderia admitir, por exemplo, que alguém que *poderia* usar a liberdade, mas não a utiliza, não é livre.

<sup>32</sup> Tradução do autor; no original: “I wish to be free to live as my rational will [...] commands, but so must others be. How am I to avoid collisions with

A crítica acima está relacionada às consequências sociais de se assumir que há apenas um objetivo a ser perseguido na vida — um objetivo racionalmente verificável, o que o caracterizaria como irrefutável, ou no mínimo modificável, mas nunca propenso à *aceitação* de formas divergentes de vida. Skinner (2002, p. 242) coloca a questão da seguinte forma: “haverão tantas versões de liberdade positiva quanto há visões sobre o caráter moral da humanidade”<sup>33</sup>. Arendt e os atenienses supuseram que o humano é essencialmente um animal político: não é, é claro, coincidência que a liberdade coincida com a atividade política. Os cristãos supõem que a “essência de nossa natureza é religiosa [...] Se você acredita nisso, nas palavras de Thomas Cranmer, o serviço de Deus é ‘perfeita liberdade’.”<sup>34</sup> (SKINNER, 2002, p. 242). Para Marx (2001, p. 68), “para a liberdade não interessa somente *que*, mas muito mais *como* eu vivo, não apenas que eu ajo em liberdade, mas também que eu ajo livremente”.

Uma vez que se tenha pressuposto o caráter essencial (de fundo racional) da humanidade, o totalitarismo se justifica. Primeiramente, uma sociedade perfeitamente livre só ocorrerá quando todos forem racionais. Se existe alguma “imperfeição” (o modo como é classificado, por muitos pensadores desta tradição, o “desejo de dominação”), isso decorre apenas da irracionalidade de parte dos homens (BERLIN, 2002, p. 192). Ora, se liberdade é autogoverno (para que se possa ser o que é necessário ser), uma sociedade livre deve se autogovernar, e deve, portanto, eliminar os obstáculos para a vontade social de liberdade, quaisquer que sejam tais obstáculos. Reprimir manifestações “irracionais” por parte dos indivíduos —

---

their wills? Where is the frontier that lies between my (rationally determined) rights and the identical rights of others? For if I am rational, I cannot deny that what is right for me must, for the same reasons, be right for others who are rational like me. A rational (or free) State would be a State governed by such laws as all free men would freely accept; that is to say, such laws as they would themselves have enacted had they been asked what, as rational beings, they demanded; [...] But who, in fact, was to determine what those frontiers were?”

<sup>33</sup> Tradução do autor; no original: “This enables us to see that there will be as many different interpretations of positive liberty as there are different views about the moral character of humankind.”

<sup>34</sup> Tradução do autor; no original: “Suppose, for example, you accept the Christian view that the essence of our nature is religious, and thus that we attain our highest ends if and only if we consecrate our lives to God. Then you will believe that, in the words of Thomas Cranmer, the service of God ‘is perfect freedom’ ”.

ou seja, desviantes daquilo que se tem como qualidade essencial do ser humano — significa agir no interesse dos próprios reprimidos. Se o plano da sociedade for completamente racional, vai proporcionar aos “desajeitados”, agora sob controle, desenvolvimento de seus “verdadeiros eus”, de suas melhores capacidades (BERLIN, 2002, p. 192-193). Forçar alguém a ser o que ele deve ser (se o que ele deve ser puder ser racionalmente provado como bom, proveitoso, necessário) jamais poderia ser caracterizado como tirania. Isto seria *libertação*. Ou, como Marx explicita de forma intrigante ao rechaçar a censura sobre a imprensa,

*[n]ão existem leis preventivas reais. A lei previne somente como ordem. Torna-se lei ativa apenas quando é transgredida, pois a lei é verdadeira quando, dentro dela, a lei natural da liberdade torna-se lei consciente do Estado. Quando a lei é real — isto é, quando é a essência da liberdade —, é a essência real da liberdade do homem. Portanto as leis não podem prevenir as atividades do homem, pois elas são as mais íntimas leis vitais do seu comportamento, o espelho consciente da sua vida.*

Por essa razão, a lei retrocede ante a vida do homem como uma vida de liberdade; e, até que sua ação real demonstre que ele deixou de obedecer à lei natural da liberdade, a lei do Estado o obriga a ser livre, da mesma forma que as leis físicas, que emergem como alheias somente depois que a vida deixou de ser a vida dessas leis, quando ela está *doente*. Por isso uma lei preventiva é uma lei sem sentido. (MARX, 2001, p. 61)

Marx aqui defende a liberdade de imprensa enquanto direito geral, de todos os meios da imprensa. A defesa que fará, em outros momentos, de outras instituições e de outros procedimentos para a sociedade, no entanto, sofre reprimendas de quem não concorda com elas. A crítica de Berlin consiste em atacar a prerrogativa que *funda* a liberdade positiva, que silogisticamente justificaria um poder que imporá ao indivíduo um determinado monismo ideológico (obrigando-o a ser livre), e que não precisaria respeitar certos direitos mínimos de todo indivíduo (em nome da liberdade). Berlin critica filósofos queridos à sua linha de pensamento,

como Kant; mas também e principalmente idealistas como Hegel e Herder, além de Marx, que vê no modo de vida socialista a única forma de emancipar o ser humano, e por fim também o anarquismo, para Berlin único movimento social a reconhecer a consequência última da utopia racionalista: as regras e leis, em uma sociedade composta por seres racionais, não teriam razão de ser (BERLIN, 2002, p. 195).

## 2.3 A INTERSEÇÃO DE CONCEITOS

Spector (2010) argumenta que uma visão divisiva de liberdade é reducionista, de modo que a liberdade negativa teria incorporado, ao longo de uma tradição teórica que remonta a Locke, o ideal republicano de liberdade. Locke teria dito, “de maneira bem clara”, que a liberdade civil é “a liberdade de dispor [...] toda a propriedade dentro da permissão das regras nas quais alguém se encontra [...] além de não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem”. Adiciona, por fim: “Onde não há lei, não há liberdade”, já que liberdade para Locke seria não estar “sujeito à inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária vontade de outrem”<sup>35</sup> (SPECTOR, 2010, p. 785). Constant, Montesquieu e mesmo John Stuart Mill teriam defendido ideias semelhantes, claramente afastando-se de um conceito hobbesiano, puramente negativo, de liberdade.

Os pensadores republicanos contemporâneos lutaram arduamente no terreno intelectual das últimas décadas para fazer ser reconhecida uma nuance no conceito de liberdade, introduzindo novos elementos (ou

<sup>35</sup> Tradução do autor; no original: “Very clearly, Locke pronounces that civil liberty is ‘a liberty to dispose, and order, as he lists, his person, actions, possessions, and his whole property within the allowance of those laws under which he is,’ and he adds: ‘and therein *not to be subject to the arbitrary will of another*, but freely follow his own’ (sect. 57, italics added). Non-domination can only occur under standing laws: ‘freedom of men under government, is, to have a standing rule to live by, common to everyone of that society, and made by the Legislative Power erected in it’ (sect. 22). More specifically, civil liberty ‘is to be under no other legislative power, but that established, by consent, in the commonwealth’ (sect. 22). For ‘absolute arbitrary power’ is synonymous with ‘governing without settled standing laws’ (sect. 137). As against the Hobbesian dictum that law implies a loss of freedom, Locke declares that ‘where there is no law, there is no freedom,’ because freedom is ‘not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man’ (sects. 22, 57). Locke’s civil liberty is certainly absence of domination, that is, the classic republican idea of liberty”.

reciclando artifícios antes descartados) na análise dualista de Berlin. Spector afirma que as diferenças tanto teóricas quanto históricas entre esses conceitos podem não ser tão relevantes; além disso, uma visão mais ampla do que Berlin quis dizer com “liberdade negativa” certamente abarca a republicana, uma vez que esta se define pela *ausência* de algo, a saber, a dominação. A relação entre as concepções negativa e republicana de liberdade não é o único caso, contudo, em que o terreno pode parecer lamacento e decididamente indeterminado.

Todas as tendências socialistas, por exemplo (tanto as marxistas quanto as libertárias<sup>36</sup>), criticam desde suas sínteses uma variedade de contextos sociais, políticos, econômicos e culturais que estariam prejudicando a sociedade como um todo de várias formas. A liberdade, neste caso, estava circunscrita em interessantes debates e dilemas. Se por um lado toda uma conjuntura fazia crer que não havia liberdade o bastante (ou não havia liberdade alguma), pensa-se em larga escala que é preciso de uma forma ou outra suprimi-la no caminho para atingi-la. “A liberdade está no [...] princípio [...] De] todas as revoluções, diria Camus”, mas chega o momento do “terror, da violência, do assassinio”, em que a justiça cobra e exige “a suspensão da liberdade” (COSTA, 2004, p. 11-12). Marçal mostra que Marx pensava na questão de maneira muito semelhante a Maquiavel, para o qual a liberdade “é um bem, [mas] não [...] porque todos os homens a desejam[, e sim] porque só ela permite ao homem ser o que ele deve ser” (SPITZ, 2003 apud MARÇAL, 2005, p. 52). Essas são fórmulas nas quais podemos ver em articulação fragmentos diversos dos ideias negativo e positivo de liberdade.

O anarquismo, por outro lado, visa lutar contra aquilo que Chaher (2011) denominou “a falta de liberdade para implantar possibilidades antropológicas de todo ser humano”, o que pode ser percebido de maneira indireta nas ideias de Bakunin<sup>37</sup>, de Proudhon<sup>38</sup> e, mais recentemente, de

<sup>36</sup> Chomsky (2004) é um autor que costuma classificar o anarquismo dentro da tradição socialista, embora faça questão de separar o ideário anarquista do comunista ao classificá-lo como um “socialismo libertário”. Em contrapartida, as tendências marxistas, comunistas, são por ele classificadas como socialismo autoritário.

<sup>37</sup> Para o qual “cada membro [...] do coletivismo anarquista [...] estaria obrigado a realizar um trabalho manual[, podendo] desenvolver qualquer atividade intelectual.” (COSTA, 2004, p. 23)

<sup>38</sup> “A sociedade representaria a matriz na qual a personalidade de cada homem deveria encontrar a sua função e realização” (COSTA, 2004, p. 35)



Rudolf Rocker<sup>39</sup>. Aqui conjuga-se um sentido essencialmente diferente de liberdade, posto que não há nada específico que se *precise* ser ou fazer para ser livre — o *fato* de que não há uma necessidade em termos de essência é resultado, mas de certa forma é igualmente *condição* de liberdade. A falta de leis não seria, como afirmou Berlin, consequência de um ideal de vida a todos aplicado; seria, pelo contrário, pressuposto para essa liberdade de matriz negativa. Os mecanismos que permitiriam mediar o conflito entre indivíduos deveriam ser não as leis, mas sim outros, baseados na “igualdade relacional entre os seres humanos” (CHAHHER, 2011), já que é “próprio do privilégio e de toda posição privilegiada matar o espírito e o coração dos homens” (BAKUNIN, 2011). Uma citação célebre de Bakunin endossa similaridades contundentes em relação à liberdade como defendida por Arendt: uma ligação parecida entre liberdade e dignidade, essência humana, além da consideração da influência de outros agentes livres (como no reino político grego) ao ponderar a essência da liberdade.

Sou verdadeiramente livre quando todos os seres humanos, homens e mulheres, são igualmente livres. A liberdade de outros homens, longe de negar ou limitar a minha liberdade, é, pelo contrário, uma premissa necessária e uma confirmação. É a escravidão de outros homens que constitui uma barreira à minha liberdade, ou, o que significa a mesma coisa, a bestialidade deles é a negação da minha humanidade, uma vez que minha dignidade enquanto homem, meu direito humano que consiste em me recusar a obedecer qualquer outro homem, e em determinar meus próprios atos em conformidade com minhas convicções, é refletido na consciência igualmente livre de todos e confirmado pelo consentimento de toda a humanidade. Minha liberdade pessoal, quando confirmada pela liberdade de todos, estende-se ao infinito.<sup>40</sup>(BAKUNIN, 1971)

<sup>39</sup> “A liberdade não é um conceito abstrato e filosófico, mas a possibilidade concreta essencial para todo ser humano levar ao completo desenvolvimeto todas as faculdades, capacidades e talentos com os quais a natureza o dotou, e convertê-los em valor social” (ROCKER, 2005 apud CHOMSKY, 2004, p. 24)

<sup>40</sup> Tradução do autor; no original: “I am truly free only when all human beings,

Ao mesmo tempo, as duas majoritárias correntes socialistas põem em marcha um conceito republicano de liberdade. Explicita Marçal (2005, p. 75-76) que para o jovem Marx (e o mesmo poderia ser dito quanto à maioria das correntes anarquistas) “o capitalismo [é] uma doutrina da defesa dos interesses particulares e do individualismo egoísta, em detrimento dos interesses públicos” e que, portanto (o que nos mostra novamente uma faceta positiva do conceito de liberdade) — “[é] visto como uma constante ameaça à dignidade humana”. A defesa da liberdade negativa por teóricos políticos clássicos (como Locke, no qual isto é patente) costuma envolver o argumento de que a liberdade do indivíduo deve envolver a permissão para que sua propriedade seja usada da maneira como lhe aprouver. Esta, no entanto, é uma análise que considera que o poder político não deve se envolver no reino econômico; é uma separação que, na opinião crítica do socialismo, leva a situações (como a acumulação de capital) em que existe um poder não-oficial que resulta na sujeição. Nesse sentido “todos os tipos de liberdade existiram sempre”, mas às vezes “como prerrogativa particular” ao invés de “direito geral” (MARX, 2001, p. 49). Marx defende a liberdade de imprensa enquanto direito geral, e também o faz a sociedade contemporânea, mas a livre expressão não faz sentido se apenas alguns, *a priori*, serão ouvidos<sup>41</sup>. Mesmo sem considerar o conceito de luta de classes, a dominação da dinâmica econômica faz com que a liberdade do indivíduo em geral, não importa o quanto suas oportunidades de ação tenham aumentado, seja sempre uma circunstância ameaçada e relativa, ao invés de status seguro e reconhecido: o capitalismo teria colocado “uma única inescrupulosa liberdade de comércio” no lugar das “inúmeras liberdades atestadas em documento ou valorosamente conquistadas” (MARX; ENGELS, 2010, p. 59). Bakunin, por sua vez, pensa que “Na comunidade [...] alguém só pode ser livre se os outros

---

men and women, are equally free. The freedom of other men, far from negating or limiting my freedom, is, on the contrary, its necessary premise and confirmation. It is the slavery of other men that sets up a barrier to my freedom, or what amounts to the same thing, it is their bestiality which is the negation of my humanity. For my dignity as a man, my human right which consists of refusing to obey any other man, and to determine my own acts in conformity with my convictions is reflected by the equally free conscience of all and confirmed by the consent of all humanity. My personal freedom, confirmed by the liberty of all, extends to infinity.”

<sup>41</sup> Como veremos adiante, isso é discutível; para Meiklejohn (1948), por exemplo, não é importante que todos os *indivíduos* sejam ouvidos, mas que ocorra a expressão de todos os *pontos de vista* no que tange a uma decisão política.

também o forem”, sendo que em uma sociedade anarquista “o Estado seria substituído por uma federação livre de associações autônomas [... Que] garantiriam uma total liberdade pessoal” (COSTA, 2004, p. 21-23). Para ambos os pensadores, é preciso garantir através da organização social a liberdade de cada ser humano.

(URBINATI, 2012, p. 608, grifos do original) poderia até argumentar, contudo, que se tomarmos a liberdade republicana apenas por esse núcleo, os romanos que a inspiraram teriam um problema com isso — para eles “a noção de paridade (*isonomia*) como uma forma de igualdade que excede o status legal da pessoa livre e se traduz” numa ideia de que cada um tem um “direito político igual de participar da fabricação das leis” é um perigo<sup>42</sup>. Isso afasta o republicanismo, e portanto sua ideia de liberdade, de uma ideia mais originalmente ateniense de democracia a tal ponto que as correntes socialistas acima (que certamente valorizam a igual participação de todos na tomada de decisões políticas) não mais poderiam ser facilmente aproximadas do republicanismo.

Mesmo Berlin (2002, p. 214-215) reconhece, de forma velada, que ao educarmos crianças em instituições escolares estamos traduzindo em ação uma qualidade *positiva* de liberdade. Reforçando o caráter positivo da liberdade propagandeada pelo anarquismo de Bakunin, temos que “toda educação racional nada mais é, no fundo, do que a imolação progressiva da autoridade em proveito da liberdade”. De forma similar, para que uma sociedade aplique na prática o pluralismo político, não pode permitir o monismo, seu oposto: ao reconhecer o pluralismo como fim se não único, majoritário, da vida humana (posto que anterior a todos os outros em sua realidade social) — e justificando-o como tal *racionalmente* — tem-se que para ser livre é preciso *ser* algo: o tipo de indivíduo independente que incorpora a noção de liberdade negativa em seu *habitus*. A liberdade positiva ocorre, portanto, simultaneamente à negativa, e isso decorre da natureza dos projetos humanos enquanto são transmitidos às gerações nascentes não na forma de uma opção dentre muitas, mas na forma de verdadeira natureza humana.

Fará bem lembrar da ideia de agência apresentada anteriormente.

<sup>42</sup> Tradução do autor; no original: “[...] resistance against the Athenian notion of parity (*isonomia*) as a kind of equality that exceeds the legal status of the free person and translates into a vindication of an equal political right to participate in lawmaking. [...] As mixed government was the answer against simple democratic government, so *aequa libertas* was the answer against *isonomia*”.

Ao falar da liberdade como perseguição de projetos culturalmente delimitados, Ortner vê como fundamental os jogos sérios da sociedade. Como pode o conceito dito negativo de liberdade ter se desenvolvido? Que condições não apenas possibilitaram como fortaleceram este desenvolvimento? Essas perguntas apontam na direção de dinâmicas sociais particulares em que interesses diversos podem vir a ter se conjugado em prol dessas ideias no alvorecer da história moderna.

Por outro lado, como a liberdade se conjugaria no contexto geral das tribos estudadas por Clastres? Se o importante é que um poder centralizado, distinto da comunidade e superior a ela, *não* surja e se legitime, o conceito de liberdade usado nesse vocabulário político seria o republicano. Por outro lado, essa dinâmica é vista como a essência da comunidade, de forma que ser livre é participar dela — a liberdade republicana seria ao mesmo tempo positiva.

Para os ocidentais que ajudaram a cunhar o conceito republicano de liberdade, tal conceito só poderia se realizar plenamente dentro de uma conjuntura civil específica — assim como nos povos nativos de Clastres, mas dentro um formato *diferente* de conjuntura civil. Embora isso não tenha grande significado em termos de liberdade individual, conta como um aspecto positivo dessa conceituação; afinal, é preciso *ser* algo específico para *ser livre*. Para que essa conjuntura civil funcione, inclusive, é necessário que haja “uma educação laica, intensiva e extensiva” (MARÇAL, 2005, p. 48) da população, o que reforça ainda mais o caráter positivo desse conceito, haja vista que impõe-se uma racionalidade particular que visa, a despeito do que os indivíduos “educados” (ou seja, que recebem a ação educadora) poderiam de outra forma pensar, *libertá-los*: elevá-los à (única) condição em que podem ser livres.

Ao mesmo tempo em que todos esses conceitos apresentam-se como intrinsecamente conectados, não é necessário que uma única representação hegemônica dê conta de compreendê-los, como pretende MacCallum (SKINNER, 2002, p. 237-238). Spector (2010) trilha um caminho diferente, redividindo as características dos conceitos de liberdade em quatro esferas do termo, criando uma conceptualização bidimensional: para ele existiriam duas formas de liberdade negativa e duas formas de positiva; formas civis e naturais<sup>43</sup>. Ainda assim, essa é uma aposta que

<sup>43</sup> O uso da palavra “natural” ou, alternativamente, da expressão “leis da natureza” como nomenclatura contemporânea (ao invés de meramente identificada em textos antigos) me parece ser extremamente passível de crítica. Spector também se refere a esse tipo de liberdade como “sem lei” (*lawless*),

erra o alvo ao procurar em bases objetivas pistas para essências marcadamente diferentes de liberdade. Os diferentes conceitos de liberdade são, em geral, divididos por escrutínios teóricos, mas na prática coabitam em variadas configurações e proporções a mente do humano contemporâneo e o espírito de suas instituições, práticas e costumes. A impossibilidade de separar os diversos conceitos de maneira decisiva, fazendo com que cada um tenha um espaço próprio claramente limitado, não impossibilita o uso e a articulação destes para a análise que empreenderemos daqui para frente.

---

o tipo de liberdade que existe na relação do indivíduo com um mundo desprovido de leis. Ou seja, ao agir na sociedade, o indivíduo está inserido num contexto de leis, mas, ao interagir consigo mesmo, com o mundo físico, natural, com os animais, etc, ele estaria fora da lógica das leis e de tudo que as envolve, como o processo que lhes dá origem. Pode-se perguntar, no entanto, se essa liberdade é a única que existe para sociedades que não sistematizam suas vidas em leis — escritas, por exemplo. A interpretação provavelmente resistiria, trocando apenas o vocábulo “leis” por “costumes”. No entanto, os costumes também nos ajudam a formar a relação que temos conosco, e o próprio conceito de natureza não é encarado da mesma maneira por todas as sociedades (Ver Castro (1996)), de forma que a interação entre seres humanos e animais é fundamentalmente diferente — inclusive a própria visão de que à natureza não cabe a jurisdição das leis sociais é algo socialmente construído, sejam esses costumes sistematizados por lei ou não. Dessa forma, a distinção entre esses quatro tipos de liberdade baseia-se em pressupostos culturais que, embora possam expor de maneira satisfatória as contendas intelectuais por detrás do conceito de liberdade ao longo da tradição ocidental de pensamento, fazem pouco para clarificar, de maneira mais geral, o significado da liberdade para a ação humana.



### 3 LIBERDADE DE EXPRESSÃO

*“A liberdade de expressão é tão central às organizações democráticas que, se não tivermos uma teoria apropriada para uma lei quanto a isso, é como se não entendêssemos de fato a sociedade em que vivemos”*<sup>1</sup>

Harry Kalven

Em toda sociedade há discursos interditos, ou no mínimo tabus. Se seus membros desejam a autopreservação do sistema, é previsível que a liberdade para planejar a *dissolução* do sistema seja condenável. Locke (1998) afirma que “este é um direito fundamental e imutável de toda sociedade espontânea — que ela tem o poder de remover qualquer um de seus membros que transgridem as regras de sua instituição”<sup>2</sup>. No entanto, o ditado não se traduz sem perda para o debate sobre interdições em geral — Locke estava se referindo a igrejas, com uma possível extensão para outras associações civis; além disso, uma vez que uma pessoa pode nunca ter a chance de criar de novo as leis que a sujeitam desde que nasceu, este comentário sobre “sociedades espontâneas” não oferece paralelos ideais para falar da “sociedade” enquanto grupo mais amplo, comunidade política pretérita ao próprio nascimento do indivíduo. Ainda assim, incide alguma luz sobre o mecanismo básico que regula o controle a certas formas de expressão.

Não é preciso, entretanto, permanecer no limite da dissolução comunitária. Segredos industriais e informações confidenciais costumam receber proteção legal contra disseminação indiscriminada; o direito à privacidade e, mais recentemente, o direito de ser esquecido (SALIBA II, 2015) também impõem limites à expressão. O caso mais comum de ser lembrado, citado e fervorosamente debatido é o do discurso de ódio: há leis ao redor do mundo, por exemplo, que criminalizam os símbolos do nazismo (no Brasil é a lei número 9.459, de 1997), e o discurso racista no

<sup>1</sup> Tradução do autor; no original: “free speech is so close to the heart of democratic organization that if we do not have an appropriate theory for our law here, we feel we really do not understand the society in which we live.” (KALVEN, 1965 apud BOLLINGER, 1986, p. 146).

<sup>2</sup> Tradução do autor; no original: “This is the fundamental and immutable right of a spontaneous society — that it has power to remove any of its members who transgress the rules of its institution”.

Brasil (pelo menos quando direcionado a uma pessoa ou grupo) é tipificado como injúria racial pelo artigo 140, §3º, do Código Penal.

Nos Estados Unidos, país tão comumente citado como o local por excelência da liberdade de expressão, o período do “Macartismo” ou “Medo vermelho” (*Red Scare*) é um exemplo de repressão baseada na expressão de (ou suposta filiação a) ideias, que levou a “algumas poucas condenações” mas a “muita perda de emprego por parte de servidores públicos, professores, acadêmicos e pessoas na mídia de massa”<sup>3</sup> (LEWIS, 2015). Atualmente, o debate sobre a liberdade de expressão (e de informação) acirra-se no país com personagens como Chelsea Manning e Edward Snowden. Chelsea é uma militar do exército dos Estados Unidos que vazou documentos secretos da diplomacia do país, enquanto Edward Snowden vazou documentos secretos da agência de espionagem NSA, revelando os sistemas utilizados pela agência governamental para secretamente interceptar e armazenar informações que transitam pela internet. Manning foi condenado a 35 anos de prisão (LEWIS, 2013), e Snowden está (na prática) exilado na Rússia, país que lhe concedeu asilo. Enquanto Manning pode ter agido em prol de alguma noção de justiça e equidade para com todos os humanos (de outros países, que podem ter sido prejudicados a partir das ações do seu), Snowden vazou os documentos a que teve acesso em prol de seus concidadãos, uma vez que, para ele, a espionagem governamental “fundamentalmente altera o equilíbrio de poder entre os cidadãos e o Estado”<sup>4</sup> (WEBSITE, 2015).

Não existem apenas interdições posteriores, mas também *anteriores* ao fato — ou seja, a censura propriamente dita, que avalia discursos *antes* da disseminação. Em outros casos, julgamentos de discursos que se deseja interditar geram regras de censura prévia — como alguém que é proibido de falar sobre um determinado assunto. Os dois elementos são fibra básica sobre a qual se assentam despotismos de toda sorte, mas em democracias podemos encontrar esse tipo de interdição: o comediante brasileiro Rafinha Bastos, por exemplo, foi proibido de falar sobre portadores de deficiência após processo judicial (O RISO..., 2012).

A qualificação *do que* constitui algo como subversivo ou perigoso

<sup>3</sup> Tradução do autor; no original: “Many others promoted the scare in various ways, leading to few convictions but much loss of employment by government employees, teachers, scholars, and people in the mass media”.

<sup>4</sup> Tradução do autor; no original: “He went to say that government spying ‘fundamentally changes the balance of power between the citizen and the state’ ”.



o bastante para uma interdição é obviamente contingente e variável. O conceito de liberdade de expressão, portanto, deve lidar com isso. É bastante óbvio que seja em grande parte *constituído* por isso; afinal, é possível dizer que a liberdade de expressão nada mais é que, literalmente, a soma das expressões que alguém é livre para exprimir ou das que não é *proibido* de exprimir. Isto, é claro, seria uma tautologia pouco útil, e portanto um *conceito* de liberdade de expressão tanto em termos de interesse acadêmico (ele *deve* ser mais que uma tautologia) como de prática popular (ele de fato *é*) não trata apenas disso. Em certo sentido, enquanto houver expressão sempre haverá *alguma* liberdade de expressão (“Falar é antes de tudo deter o poder de falar”); mas a resposta à pergunta “que liberdade de expressão é essa?” gera um conceito que é composto por três elementos:

1. Uma definição de expressão, ou seja, quais são as *categorias gerais* a que essa liberdade se refere.
2. Uma “lista” de interdições, ou princípios que identificariam um discurso como merecedor de interdição — em outras palavras, os *limites* dessa liberdade, bem como critérios justificantes coerentes com a lógica do conceito, e o que se deve fazer com os transgressores.
3. Uma justificação de si mesmo — “por que *esta* liberdade de expressão?”

É possível usar um quadro de exemplos imaginários que deixe essa questão, em especial relativa ao primeiro elemento, mais clara. Seria possível pensar uma sociedade hipotética em que a *luta* seja entendida como expressão — que o ato em si seja usado como uma forma de transmitir mensagens ou interagir simbolicamente. Não pretendo imaginar que a luta *já não seja* um ato expressivo ou que não possa sê-lo; podemos até encontrar indícios de uma ideia estranha como essa no popular filme “Clube da luta”, para citar um exemplo. A questão é que ninguém distribuiria socos pela rua em *nossa* sociedade e defenderia que tem o direito de fazer isto com base na ideia de liberdade de expressão<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Há uma discussão também sobre se as mensagens relacionadas a atos de violência deveriam ser *separadas*, constituindo algo diferente; veremos adiante, por exemplo, que na doutrina de Thomas Emerson esse nem sempre é o caso. Já para Haiman, este é *sempre* o caso.

Essa definição sobre o que *constitui* expressão não costuma ser profundamente problematizada nas discussões sobre o conceito de liberdade de expressão; em geral, elas presumem-na silenciosamente. As leis, por exemplo, fazem parte da conversa ao estar numa posição de poder específica, mas elas não costumam introduzir novidades *nesse aspecto* do conceito; corporificam, em vez disso, o que já é costumeiro, ou uma tendência, dentro da esfera da cultura.

Quanto ao segundo elemento, essa é toda a parte de interdições; a luta poderia ser permitida como forma de expressão mas a escrita, considerada como algo perigoso, ser proibida. Ou, para um exemplo real ao invés de hipotético de uma interdição que nos é estranha, a proibição de dizer o nome verdadeiro dos indivíduos entre algumas sociedades indígenas do Brasil, como algumas que Lévi-Strauss (1957) visitou.

No que concerne ao terceiro elemento, a justificação para a luta como expressão (e a escrita como expressão também, mas proibida) poderia ser múltipla: porque os deuses deram aos humanos o dom da luta; porque entre os animais encontramos luta, mas não escrita; porque com a luta garantimos que toda expressão seja significativa, breve, comedida; assim a comunicação em excesso, desnecessária, significaria mais dor e cansaço, etc. . .

Em suma, um conceito relevante de liberdade de expressão explica (ou culturalmente pressupõe) que *expressão* é essa, que *liberdade* é essa, e *justifica* toda essa explicação a partir de critérios e valores.

É importante notar que essa ideia está, é claro, subordinada ao conceito de liberdade. Quando nos perguntamos *que* liberdade de expressão é esta, a resposta vai depender bastante do conceito de liberdade posto em evidência, discussão abordada no capítulo anterior.

Hannah Arendt, por exemplo, não usava como vocabulário importante de seu ferramental teórico o conceito de “liberdade de expressão”. Para ela, o importante não era tanto que as pessoas viessem à arena pública “expressar” o que havia em si mesmas já antes do momento da “expressão” — segundo Zilio (2014, p. 46), a filósofa “não acredita que haja um sujeito unificado, estável, além das aparências, que seja passível de expressão” — uma vez que, dessa maneira, a política tornar-se-ia meramente reunião dos indivíduos para falar sobre suas perspectivas privadas. A liberdade estaria no próprio ato, em interação com os outros dentro do contexto político — sua teoria é “fundamentalmente dependente da artificialidade e do convencionalismo políticos, da descentralização do ator político, do papel da “audiência”, que é quem dá o sentido e significado para a ação política” (ZILIO, 2014, p. 46). A fala, por sua vez, *deveria* ser

sobre o mundo, e não sobre si; política é falar sobre o espaço entre as pessoas, não sobre cada uma delas isoladamente (ZILIO, 2014, p. 82). Isso não equivale a dizer que Arendt entendia o *não-impedimento à expressão* como algo insignificante; é antes uma “necessidade”, já que “não há verdade anterior à comunicação” e a “objetividade do mundo e a certificação da representação que temos de nós mesmos dependem necessariamente de uma convergência de opiniões na esfera pública” (TORRES, 2012, p. 47). Ainda assim, quando voltamos a usar “liberdade” ao invés de “não-impedimento”<sup>6</sup>, o conceito adquire seu caráter positivo quando pressupõe conteúdo e contexto *específicos* para a fala tida como livre. No caso da liberdade republicana, é possível pensar na criação de limites (em geral, na forma de leis) que permitissem *justamente* garantir a liberdade de expressão; perpetuá-la, mantê-la livre.

Contudo, se respondermos em termos de possibilidades — os limites do que se pode falar — estaremos falando de uma noção primariamente *negativa* de liberdade. Nesse sentido, alguém é mais livre quanto menos limites existirem. No caso da liberdade de expressão, as leis costumam ser bastante gerais ao tratarem a interdição como uma rara exceção; necessidade, apenas. Quando a lei não funciona desta forma, é simplesmente considerada incoerente; algo que simplesmente não representa de fato o que a liberdade de expressão significa — pelo menos do ponto de vista daqueles que a valorizam e estão acostumados a viver em algum país que tenha essa ideia em alta conta.

### 3.1 LEGISLAÇÃO (EM GERAL) SEM LIMITES

No Brasil, a liberdade de expressão foi primeiro instaurada com a Constituição do Império, outorgada por D. Pedro I em março de 1824. No artigo 179 discursa-se sobre a “inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros [sic]”; com base na liberdade, segurança individual e na propriedade, diz-se que “todos podem communicar os seus pensamentos, por palavras, escriptos, e publicar-os pela Imprensa, sem dependencia de censura; com tanto que hajam de responder pelos abusos, que commetterem no exercicio deste Direito, nos casos, e pela fôrma, que a Lei determinar [sic]” (BRASIL, 2015g).

<sup>6</sup> Clarifico que este termo (não-impedimento) foi adaptado por mim por razões didáticas, não estando ele necessariamente presente em algum trecho da obra de Arendt.

Instabilidades estatais ao longo dos primeiros dois terços do século XX (como os dois governos de Getúlio Vargas, incluindo o Estado Novo) causaram a constante oscilação da presença desse tipo de direito no ordenamento jurídico brasileiro. A constituição de 1891, por exemplo, afirma que “em qualquer assunto é livre a manifestação de pensamento pela imprensa ou pela tribuna, sem dependência de censura, respondendo cada um pelos abusos que cometer nos casos e pela forma que a lei determinar”, desde então sendo o anonimato proibido (BRASIL, 2015b). Já em 1937, Getúlio Vargas institui a censura do Estado Novo; A lei pode prescrever a censura em vários níveis “com o fim de garantir a paz”, “impedir [...] manifestações contrárias à moralidade pública e aos bons costumes” e proteger “o interesse público, bem-estar do povo e segurança do Estado” (BRASIL, 2015e). A constituição de 1946 retoma a linguagem da liberdade de expressão sem anonimato, sem censura e com segurança do direito de resposta, sem tolerar “propaganda de guerra, de processos violentos para subverter a ordem política e social, ou de preconceitos de raça ou de classe” (BRASIL, 2015f), mas logo depois, em 1953, Getúlio Vargas regulou ainda maior controle sobre a imprensa com a lei n<sup>o</sup> 2083 (BRASIL, 2015h). Em 1967, já no contexto da ditadura militar, a liberdade de expressão é mencionada — ao mesmo tempo que condicionada: em seu artigo 150, declara que “é livre a manifestação de pensamento, de convicção política ou filosófica e a prestação de informação sem sujeição à censura”, a não ser no caso de “espetáculos de diversões públicas”; ademais, não será “tolerada a propaganda de guerra, de subversão da ordem ou de preconceitos de raça ou de classe”. No artigo 151, fica declarado que quem “abusar dos direitos individuais” (como os do artigo 150) “para atentar contra a ordem democrática ou praticar a corrupção, incorrerá na suspensão destes últimos direitos pelo prazo de dois a dez anos” (BRASIL, 2015c).

Entretanto, foi com o Ato Institucional Número Cinco, de 1968, que a liberdade de expressão (embora não só ela) tornou-se legalmente mais ameaçada do que nunca. O presidente ganhou poderes de intervenção praticamente absolutos, inclusive o de decretar o “recesso” do Congresso Nacional. Direitos políticos de qualquer cidadão poderiam ser suspensos por dez anos, incluída nessa suspensão a “proibição de atividades ou manifestação sobre assunto de natureza política” (BRASIL, 2015a).

Hoje, a liberdade de expressão é um direito sólido que aparece de várias formas na atual constituição, sendo bem mais detalhado do que, por exemplo, a lei estadunidense (que, por isso mesmo, parece mais ampla). Já no primeiro artigo o “pluralismo político” aparece como funda-

mento do “Estado Democrático de Direito” brasileiro, mas é no quinto que o texto declara princípios mais relevantes: o direito à liberdade é inviolável; “é livre a manifestação do pensamento”, mas, numa restrição curiosa, é “vedado o anonimato”; “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política”, mas não pode invocar tais crenças ou convicções para “eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”. Ainda “é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença”. Num retorno posterior ao tema (no artigo 220), diz-se que “a manifestação do pensamento, a criação, a expressão e a informação, sob qualquer forma, processo ou veículo não sofrerão qualquer restrição, observado o disposto nesta Constituição”; por último, “é vedada toda e qualquer censura de natureza política, ideológica e artística” (BRASIL, 2015d).

A despeito das contribuições das noções positiva e republicana de liberdade, como visto anteriormente, é importante reiterar que o conceito com o qual trabalharemos está em maior débito com a ideia de liberdade negativa. E, como ficará mais claro na próxima seção, ele surgiu com a evolução gradual de uma ideia de tolerância ligada a um contexto religioso. Isso é importante para começar a entender os paralelos entre todas essas leis; o direito à liberdade de expressão na forma como ele aparece na Constituição dos Estados Unidos, por exemplo (em sua “primeira emenda”, redigida em 1789), fala sobre religião *antes* ainda que sobre expressão (na forma de “liberdade de palavra” na tradução a seguir):

O Congresso não legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente, e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos. (HUMANOS, 1995a)

De acordo com Bollinger (1986, p. 239), Voltaire dizia que “se há duas religiões [os religiosos] vão cortar as gargantas uns dos outros; se há trinta, eles viverão em paz”<sup>7</sup>, uma observação perspicaz que ilustra como

<sup>7</sup> Tradução do autor; no original: “ ‘[I]f you have two religions in your midst they will cut each other’s throats; if you have thirty, they will live in peace,’ said Voltaire of tolerance”.

a tolerância, ao ganhar força enquanto estratégia de resolução de conflitos e convivência entre diferentes pensamentos, nos leva por meio da lógica a uma noção de liberdade de expressão abrangente, sempre mais permissiva. Como podemos ver nos diversos tipos de direitos e escritos legais fundamentais quanto a isso, a liberdade de expressão assume a forma de uma salvaguarda geral, na forma de um direito (nem sempre tomado por direito *natural*, mas sempre acima de diferenças contextuais), do indivíduo perante a comunidade a que pertence. Na Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo, está escrito que

Todo o homem tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferências, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias [sic] por quaisquer meios, independentemente de fronteiras. (HUMANOS, 1995c)

É interessante notar, a fim de ressaltar sua maior inclusividade, como esse texto elimina as “ressalvas” que apareciam na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, elaborada no calor da Revolução Francesa — ressalvas estas de natureza similar às que estavam na Constituição brasileira de 1824.

A livre comunicação de pensamentos e opinião é um dos direitos mais preciosos do homem; todo cidadão pode pois falar, escrever, imprimir livremente, *salvo quando tiver que responder do abuso dessa liberdade nos casos previstos pela lei*. (HUMANOS, 1995b, grifos meus)

### 3.2 TOLERÂNCIA, PAZ, DIREITOS E PROGRESSO

Muitas guerras na Europa se sucederam ao movimento da reforma protestante (ISRAEL, 2006, p. 135), o que faz desse um momento importante para estudarmos a liberdade de expressão; numa sociedade relativamente homogênea como a da Europa Medieval, que exerce grande influência sobre nossa tradição intelectual ainda hoje, ocorre uma grande cisão simultaneamente pessoal e social. “As guerras de religião, possibilitando a afirmação da liberdade religiosa, são o berço da liberdade moderna” (BOBBIO et al., 1993, p. 701).

John Locke sugeriu uma solução para os problemas de sua época: a tolerância. Em sua “Carta sobre a tolerância”, ele afirma que é através dela que a paz seria possível:

Não é a diversidade de opiniões (que não pode ser evitada), mas a recusa à tolerância a todos aqueles que têm diferentes opiniões (opiniões que possam ser permitidas<sup>8</sup>), que produziu todos os alvoroços e todas as guerras que têm acontecido no mundo cristão relacionadas à religião. Os líderes da Igreja, movidos por avareza e insaciável desejo por dominação [... Pregaram que] os heréticos sejam roubados de suas posses e destruídos.<sup>9</sup> (LOCKE, 1998)

Mas há complexidades no argumento do autor. Deve haver tolerância para todas as práticas religiosas, desde que *estas* preguem tolerância. Se este ponto já é visto como um dos principais paradoxos da ideia de tolerância<sup>10</sup>, há problemas mais sérios: ateus não devem ser tolerados “de maneira alguma”, assim como, se levarmos às consequências

<sup>8</sup> Esta adição refere-se ao fato de que Locke explica em detalhes que nem todas as crenças religiosas devem ser permitidas com base na tolerância: “Por essa regra, se algumas congregações acreditarem que devem sacrificar crianças [...] o magistrado está obrigado a tolerá-las, porque [isto] é feito em uma reunião religiosa? [...] Não. [Isto] não está de acordo com a lei no curso ordinário da vida, nem em uma casa privada; e portanto tampouco o está na adoração a Deus ou em qualquer reunião religiosa” [Tradução do autor; no original: if some congregations should have a mind to sacrifice infants, [...] is the magistrate obliged to tolerate them, because they are committed in a religious assembly? [...] No. These things are not lawful in the ordinary course of life, nor in any private house; and therefore neither are they so in the worship of God, or in any religious meeting].

<sup>9</sup> Tradução do autor; no original: “It is not the diversity of opinions (which cannot be avoided), but the refusal of toleration to those that are of different opinions (which might have been granted), that has produced all the bustles and wars that have been in the Christian world upon account of religion. The heads and leaders of the Church, moved by avarice and insatiable desire of dominion [...] Have preached] that schismatics and heretics are to be outed of their possessions and destroyed”.

<sup>10</sup> Quanto a isso, Forst (2012) afirma que “o slogan ‘nenhuma tolerância aos intolerantes’ não é apenas vazio como potencialmente perigoso, já que a caracterização de certos grupos como intolerantes é geralmente em si resultado

últimas o que foi de fato escrito, a Igreja Católica — já que aqueles que dela fazem parte “se entregam à proteção e serviço de outro príncipe”<sup>11</sup> (LOCKE, 1998).

Voltaire, assim como Locke, aproximou-se do assunto a partir da religião. Suas ideias estão mais difundidas por sua obra do que concentradas, embora ele tenha tratado do tema eloquentemente em seu “Tratado sobre a tolerância” (VOLTAIRE, 2002). A frase famosamente atribuída a ele (alguma variação de “não concordo com o que você diz, mas defenderei até a morte seu direito de dizê-lo”) e que se tornou uma espécie de resumo do direito à liberdade de expressão, contudo, não é na verdade de sua autoria, e sim de Evelyn Beatrice Hall (BOLLER JR.; GEORGE, 1989, p. 125). Ela escreveu a frase em uma biografia de Voltaire publicada em 1906, e embora possamos confiar que esse era o sentimento dele em relação ao tema (como Hall afirmou), a obra do francês não contém uma defesa única e radical da liberdade de expressão como as que serão vistas mais tarde.

Existiam, é claro, críticas a essas ideias, novas para a época. Elas acabavam por ressaltar um dilema, pois “se a intolerância e a perseguição religiosa são inerentemente erradas” por um lado, e por outro “indesejáveis porque engendram instabilidade, perseguição, e conflito”, a maior parte da sociedade também acreditava que certas coisas debilitavam a ordem social, como o ateísmo, o libertinismo e outros — a tolerância

---

de parcialidade e intolerância [...]. Se a tolerância implica o desenho de limites contra a intolerância e os intoleráveis, e se todo limite como esse é em si um ato (mais ou menos) arbitrário e intolerante, a tolerância termina assim que começa — assim que é definida como o limite entre ‘nós’ e os ‘intolerantes’ e os ‘intoleráveis’ ” [Tradução do autor; no original: “The slogan ‘no toleration of the intolerant’ is not just vacuous but potentially dangerous, for the characterization of certain groups as intolerant is all too often itself a result of one-sidedness and intolerance [...]. If toleration always implies a drawing of the limits against the intolerant and intolerable, and if every such drawing of a limit is itself a (more or less) intolerant, arbitrary act, toleration ends as soon it begins—as soon as it is defined by an arbitrary boundary between ‘us’ and the ‘intolerant’ and ‘intolerable.’ ”].

<sup>11</sup> Tradução do autor; no original: “He that pretends to be a successor of the apostles, and takes upon him the office of teaching, is obliged also to admonish his hearers of the duties of peace and goodwill towards all men. [...] Those are not at all to be tolerated who deny the being of a God. [...] That Church can have no right to be tolerated by the magistrate which is constituted upon such a bottom that all those who enter into it do thereby *ipso facto* deliver themselves up to the protection and service of another prince”.



da época acabava servindo, de algum modo, tanto para cercear quanto para defender a liberdade de pensamento e a autonomia moral<sup>12</sup> (ISRAEL, 2006, p. 146).

Outros pensadores, como Pierre Bayle e Baruch Spinoza, levariam esse debate adiante com posições mais fortes. Para Bayle, segundo Israel (2006, p. 146-147), “não há privilégio de formas particulares de crença sobre outras”, e os cristãos “não são presumidos como tendo superioridade moral sobre outros”<sup>13</sup>. Bayle baseava suas ideias sobre justiça social puramente na razão filosófica (ISRAEL, 2006, p. 147), outra inovação radical até então.

Já Spinoza provocou um deslocamento duplo de perspectiva. Sua teoria de tolerância já não falava mais sobre tolerância, e sim sobre liberdade — e era focada principalmente na “liberdade de pensamento e da imprensa” em vez de na “liberdade de crença”<sup>14</sup> (ISRAEL, 2006, p. 155). Isso não foi tarefa fácil; nem mesmo o conceito de “tolerância” era aplicado sem ressalvas e desconfianças em todo lugar quando o assunto era política, como assinala o famoso jurista dos Estados Unidos Frederick Grimke quase dois séculos após a morte de Spinoza ao dizer que “há uma grande distinção entre grupos religiosos e políticos que parece impor dificuldades insuperáveis no caminho do exercício da tolerância na política”<sup>15</sup> (GRIMKE, 2005).

---

<sup>12</sup> If intolerance and religious persecution are inherently wrong and socially undesirable because they engender instability, persecution, and strife, as pro-toleration writers urged, most were equally convinced that atheism, Socinianism, libertinism, and irreligion undermine the social order so that these must continue to be repressed by government. Hence the only toleration theorists respected by the moderate mainstream sought [... Was a] toleration theory within a judicial and theological framework which could be just as readily used to curtail, as advance, freedom of thought and the moral autonomy of the individual.

<sup>13</sup> Tradução do autor; no original: “In Bayle’s arguments for toleration there is no privileging of particular forms of belief over other sorts of opinion and the Christian is not assumed to possess a prior moral superiority over others”.

<sup>14</sup> Tradução do autor; no original: “[...] primarily on freedom of thought and of the press rather than of belief”.

<sup>15</sup> Tradução do autor; no original: “There is then a wide distinction between religious and political parties which seems to place insuperable difficulties in the way of introducing political toleration”. É preciso dizer que o autor subsequentemente descreve como a tolerância política *poderia* ser possível; é importante notar apenas como sua ressalva introdutória indica que ele não

Em Spinoza, a liberdade de pensamento e expressão é baseada numa concepção particular de poder político e do papel e das funções do Estado. Uma vez que o direito do Estado, de acordo com ele, é idêntico ao poder do Estado, e uma vez que ninguém pode controlar os pensamentos de outrem, a conclusão é que é impossível controlar os pensamentos das pessoas e que isso está portanto completamente fora da competência e das atribuições do Estado. Ao instituir o Estado, Spinoza argumenta, cada indivíduo renuncia, a fim de maior segurança, cooperação, e também liberdade, seu direito natural de agir irrestritamente, como desejar — mas não seu direito de pensar, julgar, e expressar opiniões; e já que todos retêm seus direitos de pensar e julgar independentemente, a isso se segue que continua a ser direito de todos expressar quaisquer opiniões que queiram sobre religião, política, a lei e tudo o mais pertencendo ao ‘interesse comum’ e ao Estado, desde que tal liberdade seja exercida sem prejudicar a lei ou o Estado. Expressar opiniões [...] só se torna subversivo e portanto passível de punição, segundo Spinoza, se diretamente obstruir a implementação de leis e decretos.<sup>16</sup> (ISRAEL,

explicava algo óbvio, mas sim debatido, quicá polêmico, em sua época.

<sup>16</sup> Tradução do autor; no original: “In Spinoza, freedom of thought and expression is grounded on a particular conception of political power and of the role and functions of the state. Since the right of the state, in his thought, is identical to the power of the state, and since no one can control the thoughts of someone else, it follows that it is impossible to control men’s thoughts and it lies entirely outside the competence and proper business of the state to attempt to do so. When setting up the state, argues Spinoza, every individual surrenders, for the sake of added security, cooperation, and also freedom, his or her natural right to act unrestrictedly, as he or she pleases—but not his or her right to reason, judge, and express opinions; and since everybody retains he right to think and judge independently, it follows that it remains everyone’s right to express whatever views one wishes about religion, politics, law, and everything else pertaining to the ‘common interest’ and the state, provided such freedom is exercised without undermining the law or prejudice to the state. Expressing views [...] only becomes subversive and

2006, p. 158)

O cenário se transformou de tal modo que a partir de pensadores como Locke, que falavam cautelosamente de tolerância religiosa a partir de uma perspectiva cristã com vistas a obter paz social, houve um deslocamento para outros, como Spinoza, que discutiam a liberdade de expressão e de imprensa com base em procedimentos racionais, tendo em vista direitos do indivíduo frente ao Estado. Mas se por um lado os argumentos fortaleciam-se na questão do sujeito e sua liberdade, a preocupação social seguia sendo tema de fundo. Em 4 de setembro de 1770 foi publicada pela primeira vez uma lei que garantia absoluta liberdade de imprensa; foi instalada por ordem de Johann Friedrich Struensee, regente de um país composto pelo que é hoje a Noruega e a Dinamarca. Os cidadãos “patriotas, zelosos pelo bem comum”, poderiam agora fazer uma “busca imparcial pela verdade” para descobrir “erros e preconceitos obsoletos”, “atacando abusos” a favor do que for “genuinamente melhor para seus concidadãos”<sup>17</sup> (RICO, 2014).

Era também em nome da busca pela verdade que o poeta inglês John Milton viria a escrever seu texto “Areopagitica”, um clássico da liberdade de imprensa inglesa em que se tentava convencer o parlamento a não aprovar uma lei que implementaria a censura prévia sobre os jornais. Segundo ele, a liberdade seria necessária porque “onde há muito desejo de aprender” vai com certeza haver “muito debate, muita escrita, muitas opiniões”; e com efeito, as “opiniões em pessoas boas não são nada mais que conhecimento em fase de elaboração”<sup>18</sup> (MILTON, 2002).

---

hence liable for punishment, holds Spinoza, if it directly obstructs implementation of laws and decrees”.

<sup>17</sup> Tradução do autor; no original: “We are fully convinced that it is as harmful to the impartial search for truth as it is to the discovery of obsolete errors and prejudices, if upright patriots, zealous for the common good and what is genuinely best for their fellow citizens, because they are frightened by reputation, orders, and preconceived opinions, are hindered from being free to write according to their insight, conscience, and conviction, attacking abuses and uncovering prejudices. And thus in this regard, after ripe consideration, we have decided to permit in our kingdoms and lands in general an unlimited freedom of the press of such a form, that from now on no one shall be required and obliged to submit books and writings that he wants to bring to the press to the previously required censorship and approval”.

<sup>18</sup> Tradução do autor; no original: “Where there is much desire to learn, there of necessity will be much arguing, much writing, many opinions; for opinion in good men is but knowledge in the making”.

Milton escreveu isto em 1644, mas ele é em muitas medidas apenas um precursor daquele que viria a fazer uma das mais importantes defesas da liberdade de expressão já escritas — John Stuart Mill. Este é o caso em primeiro lugar porque mesmo que Milton compartilhe do viés progressista e positivo da proposta (liberdade de expressão não apenas como remédio para conflitos, mas como tônico para todas as pessoas) sua defesa não é tão ampla, admitindo brechas bastante abrangentes e significativas (como “papismos” e “superstições”, que deveriam ser “extirpados” (MILTON, 2002)), e em segundo lugar porque não se refere tanto à expressão em geral, mas circunscreve-se à questão dos jornais e das publicações.

Stuart Mill sistematizou suas ideias sobre o assunto de maneira particularmente brilhante no texto “Sobre a Liberdade”. Para Mill, a liberdade de expressão favorece o desenvolvimento da sociedade. O centro de seu argumento é o de que “nunca podemos saber se uma opinião que queremos silenciar é falsa, e se ela for falsa, ainda assim silenciá-la seria um mal” (MILL, 2010, p. 60).

Fosse uma opinião apenas um objeto pessoal, sem nenhum valor exceto para o seu proprietário, e se o impedimento de usufruto dela fosse apenas um dano privado, então poderia fazer alguma diferença se esse dano atingisse apenas algumas pessoas ou muitas. Mas o prejuízo característico de silenciar a expressão de uma opinião reside no fato de que isto é roubar a raça humana, tanto a posteridade quanto a geração atual, tanto aqueles que discordam da opinião quanto aqueles que a sustentam, e esses ainda mais que os primeiros. Pois, se a opinião está certa, eles são privados da oportunidade de trocar o erro pela verdade e, se ela está errada, eles perdem a percepção mais clara e vívida da verdade, produzida pela colisão desta com o erro, um benefício tão grande quanto o primeiro. (MILL, 2010, p. 60)

Mill é geralmente classificado como utilitarista, de modo que ele se filia a um “conjunto de doutrinas normativas que [...] afirma que a justificação moral de uma ação depende exclusivamente de sua utilidade, ou seja; do valor das conseqüências a ele conexas” Bobbio et al. (1993, p. 1275). Ainda assim, Mill é frequentemente lembrado como um utilitarista diferente, cujo pensamento liberal “despe-se de seu ranço conserva-

dor, defensor do voto censitário e da cidadania restrita, para incorporar em sua agenda todo um elenco de reformas que vão desde o voto universal até a emancipação da mulher” (BALBACHEVSKY, 2000, p. 195). Isso porque ele ainda vê valor na proposição básica de utilitaristas anteriores como James Mill (seu próprio pai) e Jeremy Bentham, para quem “o homem é um maximizador do prazer e um minimizador do sofrimento”, e cujo “bem-estar pode ser calculado” e elementos como “prazer, dor, felicidade e ventura são [...] tomados em um sentido quantitativo radical”, sendo até mesmo possível “chegar a um cálculo da felicidade da sociedade” (BALBACHEVSKY, 2000, p. 197). Mill (o filho), porém, “estabelece uma distinção fundamental”, uma “alteração radical na concepção sobre a natureza do homem”: o ser humano “é capaz de desenvolver suas capacidades”, sendo “parte de sua essência a necessidade desse desenvolvimento” (BALBACHEVSKY, 2000, p. 197). Dessa forma, ele vê “a utilidade como o tribunal final em todas as questões éticas, mas [...] em seu sentido mais amplo, firmada nos interesses do homem enquanto ser que progride” (MILL, 2010, p. 51).

Para ele, “a tirania da maioria é tão odiosa quanto a da minoria” (BALBACHEVSKY, 2000, p. 196), e é por defender a minoria enquanto tal que ele é capaz de defender tão ampla e fortemente uma radical liberdade de expressão — por isso e por sua visão diferenciada sobre a humanidade, que incide também sobre seu critério para um bom governo, definido como “o grau em que ele tende a aumentar a soma das boas qualidades dos governados, coletiva e individualmente” (BALBACHEVSKY, 2000, p. 197). A perfectibilidade humana é razão para a livre disseminação de ideias porque “o homem é capaz de retificar seus enganos através da discussão e da experiência”, e ele ressalta: “não apenas pela experiência”, já que “devem acontecer discussões para que se mostre como a experiência deve ser interpretada” (MILL, 2010, p. 64). Nesse sentido, a vantagem para o indivíduo acaba se conectando de forma quase indissociável à vantagem social: a proteção de seu direito (individual e minoritário) de expressão e das condições que estimulam sua perfectibilidade (e, por esse ângulo, do direito que o indivíduo e os grupos têm de *ouvir*, já que “silenciar a expressão [...] é roubar a raça humana”) vem do mesmo princípio que visa proteger o florescimento intelectual de uma sociedade como um todo, a curto, médio e longo prazo, *até mesmo* no mais homogêneo e harmônico dos cenários (em que, tendo-se chegado à certeza do que é certo e todos acreditam nisto, a liberdade de expressão seria virtualmente dispensável).

### 3.3 ATUALIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

A defesa de Mill em “Sobre a liberdade” aparece como aquela que firmou a teoria da liberdade de expressão sobre as bases mais sólidas, providenciando o referencial teórico mais rico e coerente. Seria, talvez, ousado afirmar categoricamente que este é o conceito utilizado por todas as pessoas, ou mesmo pela maioria, quando se fala e pensa sobre liberdade de expressão. No entanto, tanto quanto podemos fazer referência a uma *teoria* que dê suporte a isto que já está bem estabelecido em nossa cultura como um direito, é difícil pensar em algo que Mill não contemple.

Os elementos de uma teoria geral sobre a liberdade de expressão já foram delineados antes, quais sejam, de maneira bastante resumida, uma definição de expressão, um mapeamento de sua liberdade, e uma argumentação justificativa. Abordagens contemporâneas sobre a liberdade de expressão não modificaram profundamente o sentido que Mill deu ao conceito geral, mas movimentaram o conteúdo desses elementos de forma mais ou menos contida. A estas abordagens dou o nome de “atualizações” contemporâneas, nome que explico: como o núcleo do argumento de Mill permanece quase que inalterado, seria um exagero e até mesmo uma possível fonte de confusão dizer que cada pequena novidade seja uma “nova teoria” ou um “novo conceito” de liberdade de expressão.

São três os tipos de atualização contemporânea que analiso: uma expansão cultural sobre *o que* constitui expressão; várias discussões jurídicas sobre os *limites* da expressão (sobre os quais Mill já fala, aliás); e uma atualização pós-moderna sobre a natureza política desses limites — em oposição a uma natureza em termos doutrinários, em que se tenta uma justificação a partir de um ponto de vista legalista e essencialista.

#### 3.3.1 Na prática, a teoria

Discursos que pretendiam defender a tolerância ou a liberdade de expressão em geral o faziam pelo ângulo de temas grandiosos. Religião e culto, imprensa e governo; eram esses elementos que, em linhas gerais, estavam em jogo para Locke, Milton, Mill e os demais. Mesmo quando falavam do indivíduo tendo sua opinião cerceada, ele sairia prejudicado em relação a temas de grande valia e repercussão *pública*. A própria noção de um “mercado de ideias” (cuja expressão em si, neste formato, nenhum clássico usou) é voltada para a busca coletiva pela verdade, ou pela decisão mais correta a ser tomada num determinado contexto. Nesse sentido, até que ponto coisas como canções, piadas, vestimentas com significados

subjacentes, atos performáticos, etc, seriam entendidos como algo de valor expressivo, e portanto como algo que seria digno de ser protegido pelos *direitos* que protegem a expressão?

Essa é a discussão sobre um “alargamento” da categoria “expressão”, a primeira das atualizações contemporâneas do conceito de liberdade. Simultaneamente, veremos a segunda, que gira em torno do debate sobre os limites da expressão. Enquanto Mill expõe um conceito por deveras geral do assunto, sem entrar nos pormenores que certamente nublam a questão no cotidiano das pessoas e das comunidades políticas, quem tem que lidar com essa questão rotineiramente são os tribunais. Não por acaso as principais discussões teóricas pós-Mill sobre o assunto se dão no campo do direito, e especialmente nos Estados Unidos, onde a primeira emenda à constituição do país é fraseada de forma tão geral que sua aplicabilidade *implora* por batalhas interpretativas. Em outras palavras, a primeira atualização passa por uma percepção cultural de que as pessoas não só devem ser livres para dizer ou escrever o que pensam, mas também para ir às ruas usando esmaltes, cores de cabelo ou maquiagens pouco ortodoxas. A segunda passa por um debate legal sobre *quais* mensagens, escritos, dizeres — e esmaltes — devem ser permitidos ou não.

Na teoria de Zechariah Chafee, “o interesse na liberdade de expressão é social, não individual”, já que ela é “instrumentalmente de valor para o público ao ajudar a expor todos os lados de um assunto e mover a sociedade em direção ao melhor deles”<sup>19</sup> (PRIMUS, 1998, p. 295). Até aqui, nada muito diferente de um John Milton ou Stuart Mill. Sua tese quanto aos *limites* da liberdade de expressão é dupla; uma também presente em Stuart Mill, a saber, que há limites para a liberdade de expressão quando essa expressão representa um “perigo presente e claro”<sup>20</sup>, mas outra mais original: a de que coisas como obscenidade, profanidade e indecência não são valiosas o suficiente para merecerem a proteção do princípio constitucional da liberdade de expressão. Tais coisas seriam de “pouquíssimo valor social enquanto passo em direção à verdade”, e

<sup>19</sup> Tradução do autor; no original: “Chafee explicitly argued that the free speech interest is social, not individual: free speech, he contended, is instrumentally valuable for the public because it helps to bring out all sides of an issue and to move society toward the best view”.

<sup>20</sup> Para mais informações sobre a teoria do “clear and present danger”, que estabelece um critério clássico na jurisprudência dos Estados Unidos para impor limites à expressão, ver Britannica (2015). Sobre as breves formulações de Mill quanto aos limites da liberdade de expressão, ver Mill (2010, p. 115-116).

portanto são “claramente menos importantes que os interesses sociais pela ordem, a moralidade, a instrução dos jovens e a paz mental de quem ouve e vê”<sup>21</sup> (CHAFEE, 1941, p. 150). Aqui podemos ver a movimentação de um conceito um pouco mais positivo de liberdade de expressão: apenas alguns tipos de expressão são legítimas, formando condição para a liberdade; outras podem ser desconsideradas. Além disso, há indícios de que atos mais pessoais, que hoje poderíamos ler como expressão, não seriam vistos como tal.

Já Alexander Meiklejohn faz uma diferenciação entre duas liberdades de expressão: uma é a “freedom of speech”, protegida pela primeira emenda da constituição dos Estados Unidos, e outra a “liberty of speech”, regulada pela quinta emenda<sup>22</sup>. Essa é sua crítica ao princípio de “perigo presente e claro”, que faria uma diferenciação entre discursos que serão tolerados e outros que não serão, mas não o faz com base nessa distinção entre as emendas constitucionais (MEIKLEJOHN, 1948, p. 39). A primeira liberdade (“freedom”) deve receber *absoluta proteção*, porquanto seja essencial para o auto-governo democrático, e a outra (“liberty”) deve receber... Uma proteção não tão absoluta quanto a primeira (MEIKLEJOHN, 1948, p. 38).

Para a tomada de decisões, uma comunidade política livre precisa ser bem informada sobre todos os aspectos de dado problema que está discutindo, e por isso “o essencial não é que todos falem, mas que tudo que valha a pena dizer seja dito”. A “freedom of speech” não é necessariamente “a guardiã de um falatório desregulado” e “não requer que em toda ocasião cada cidadão faça parte do debate público” nem pode “assegurar que todos tenham a oportunidade de fazê-lo” porque “o ponto de interesse em última instância não são as palavras dos falantes, mas as mentes dos ouvintes”<sup>23</sup> (MEIKLEJOHN, 1948, p. 25). A “liberty of speech”,

<sup>21</sup> Tradução do autor; no original: “[...] slight social value as a step toward truth, which is clearly outweighed by social interests in order, morality, the training of the young, and the peace of mind of those who hear and see”.

<sup>22</sup> Como a língua portuguesa não possui duas traduções diferentes para cada palavra (que também são, a não ser que fique explícito o porquê, sinônimas na inglesa), usarei a distinção do texto original, com as expressões em inglês.

<sup>23</sup> Tradução do autor; no original: “[...] the point of ultimate interest is not the words of the speakers, but the minds of the hearers. [...] The First Amendment, then, is not the guardian of unregulated talkativeness. It does not require that, on every occasion, every citizen shall take part in public debate. Nor can it give assurance that everyone shall have the opportunity to do so. [...] What is essential is not that everyone shall speak, but that everything



por outro lado, não está ligada à questão da tomada de decisões relativas ao bem-estar público; ela se relaciona com decisões individuais, questões da pessoa voltada para si mesma (BOLLINGER, 1986, p. 148). Essa liberdade está sujeita a regulação e limitação por parte do governo, porque ela funciona da mesma forma que outros direitos individuais como o direito à vida e à propriedade, e sendo assim eles não estão isentos de regulação, mas sim de “regulação indevida”:

Esses são direitos privados. São posses individuais. E não pode haver dúvida que dentre as muitas formas de ação e posse individual que são protegidas pela constituição — não protegidas contra a regulação, mas contra regulação indevida — o direito de falar o que vier à cabeça é estimado por nós como uma das mais queridas posses privadas. Indivíduos têm, portanto, um direito privado à expressão que pode, por ocasião, ser negado ou limitado, apesar de que tais limitações não possam ser impostas desnecessariamente ou desigualmente.<sup>24</sup> (MEIKLEJOHN, 1948, p. 38-39)

Novamente temos, assim, uma desvalorização, enquanto expressão, daquilo que não seja voltado para as decisões sociopolíticas; isto confere, ao mesmo tempo, um caráter minimamente positivo a essa atualização do conceito (posto que delimita um tipo de expressão específico a ser digno para ser tratado como expressão que deve ser livre) e um caráter levemente republicano também, pois faz isso com vistas a preservar e estimular um ambiente em que essa liberdade pode justamente florescer. Ao mesmo tempo, essa atualização do conceito faria pouco caso de qualquer tipo de expressão individual que poderia, ao “chocar” a sociedade ou “se chocar” com outros regramentos, ser considerado indecente ou ofensivo: se não for estritamente político, está sujeito a regulação.

worth saying shall be said”.

<sup>24</sup> Tradução do autor; no original: “These are private rights. They are individual possessions. And there can be no doubt that among the many forms of individual action and possession which are protected by the Constitution — not from regulation, but from undue regulation — the right to speak one’s mind as one chooses is esteemed by us as one of our most highly cherished private possessions. Individuals have, then, a private right of speech which may on occasion be denied or limited, though such limitations may not be imposed unnecessarily or unequally”.

Para Thomas Emerson, a liberdade de expressão inclui o direito de formar e ter opiniões sobre qualquer assunto e comunicá-las a outros por qualquer meio. Inclui também o direito de ouvir a opinião dos outros, de fazer questionamentos, de ter acesso razoável a informação, e de se reunir e se associar (EMERSON, 1963). Particularmente notável também é sua elaboração sobre os valores que uma sociedade busca ao proteger a liberdade de expressão:

A manutenção de um sistema de livre expressão é necessária (1) porque assegura auto-realização [sic] individual, (2) porque é uma forma de chegar à verdade, (3) porque é um método para assegurar a participação dos membros de uma sociedade na tomada de decisões sociais, inclusive políticas, e (4) porque mantém um equilíbrio entre estabilidade e mudança na sociedade.<sup>25</sup> (EMERSON, 1963, p. 878-879)

Aqui temos uma mudança significativa. O direito de ter opiniões sobre qualquer assunto, e comunicá-las, já indica um alargamento do que seria expressão. Além disso, o que é um passo certamente importante para o estabelecimento de uma expansão *ainda maior*, a autorrealização individual é tida como um princípio que *a sociedade busca* (no que parece uma análise bastante descritiva de Emerson) no âmbito da liberdade de expressão: logo, será possível entender que “atos” de caráter individual que visam a expressão (mesmo que sejam “ações” mais do que palavras) buscam a autorrealização, e portanto seriam passíveis de proteção de acordo com o princípio.

A atualização de Emerson pode ser entendida como uma aproximação a Mill (pelo menos em relação a seus predecessores na tradição estadunidense até aqui analisada), já que o filósofo utilitarista também falava sobre todos os pontos acima. A aproximação também acontece em outro sentido: para Emerson não existe, em tese, *limite* à liberdade de expressão. O que ele faz para tornar isso possível é tomar aquilo que constituía uma exceção para Mill e distingui-la completamente, submetendo-a à possibilidade de controle legal:

<sup>25</sup> Tradução do autor; no original: “Maintenance of a system of free expression is necessary (1) as assuring individual self-fulfillment, (2) as a means of attaining the truth, (3) as a method of securing participation by the members of the .society in social, including political, decision-making, and (4) as maintaining the balance between stability and change in the society”.

A ideia central de um sistema de liberdade de expressão é que uma linha precisa ser desenhada entre conduta que consiste em “expressão”, e conduta que consiste em “ação”. “Expressão” deve ser livremente permitida e encorajada. “Ação” pode ser controlada, sujeita a outras requisições constitucionais, mas não através do controle da expressão.<sup>26</sup> (EMERSON, 1970, p. 17-18)

Mas os problemas não terminam, porque agora só se tem mais uma divisão que é preciso realizar, com critérios sobre os quais não há consenso. Segundo Emerson, discursos antidemocráticos e ações como a queima da bandeira nacional seriam protegidos, mas não a obstrução física de ruas. A difamação seria comparada a uma agressão quando for extrema, mas em muitos casos ainda seria permitida. A obscenidade seria protegida, embora atos sexuais públicos seriam proibidos, mesmo se feitos como forma de protesto contra o governo. E discursos que provocam a raiva também seriam protegidos porque a audiência tem a possibilidade, e o dever, de se conter. No entanto, insultos dirigidos face a face e que provocam uma briga são uma conduta, pois são partes de um ato violento, e nesse caso não estariam protegidos pela liberdade de expressão não porque seriam, como queria Chafee, de “pouco valor”, mas porque constituem uma ação, não mera expressão<sup>27</sup>.

Em 1981, Franklyn Haiman viria a mudar o ângulo de visão sobre o problema. Ao invés de oposições binárias (interesse social contra interesse individual, discurso privado contra discurso público, expressão contra ação), o acadêmico que vem da área da comunicação pretende criar “princípios que sirvam como guia” para a “resolução de conflitos entre a liberdade de expressão” e outros interesses sociais com os quais “ela possa se chocar”<sup>28</sup> (HAIMAN, 1981 apud HERBECK, 2011, p. 43). Ele

<sup>26</sup> Tradução do autor; no original: “The central idea of a system of freedom of expression is that a fundamental distinction must be drawn between conduct which consists of ‘expression,’ and conduct which consists of ‘action.’ ‘Expression’ must be freely allowed and encouraged. ‘Action’ can be controlled, subject to other constitutional requirements, but not by controlling expression”.

<sup>27</sup> Tais discussões estão dispostas em vários trechos ao longo das obras do autor; para mais detalhes, ver Emerson (1970).

<sup>28</sup> Tradução do autor; no original: “[...] guiding principles for the resolution of conflicts between freedom of expression and the competing interests with

o faz analisando quatro áreas problemáticas centradas em “contextos”: ele analisa, portanto, o escopo da liberdade de expressão na “comunicação sobre outras pessoas” (difamação, invasão de privacidade, discurso de ódio), “comunicação direcionada a outras pessoas” (mentiras, coerção), “comunicação e ordem social” (apologia ao crime e conspirações) e o “envolvimento governamental no mercado de ideias” (coação policial, informação confidencial e o papel do governo enquanto fonte de comunicação)<sup>29</sup> (HAIMAN, 1981 apud HERBECK, 2011, p. 43).

Haiman é um defensor ainda mais duro de uma ampla liberdade de expressão. Ele não acredita que, numa sociedade livre, discursos que possam ser considerados nocivos devam ser punidos pela lei — a solução deve ser “mais expressão” (“more speech”), ou seja, o estímulo ao debate, com aqueles que se sentiram ofendidos se expressando de forma oposta. Citando o juiz Louis Brandeis em uma decisão de 1927 sobre discurso de ódio, afirma que “se houver tempo para expor através de discussão a falsidade e as falácias, para evitar o mal pelo processo de educação, o remédio a ser aplicado é mais expressão, não silêncio imposto. Apenas uma emergência pode justificar a repressão”<sup>30</sup> (HAIMAN, 1993, p. 34).

Haiman parte do pressuposto de que as pessoas são livres e responsáveis por seus comportamentos — e portanto a não ser que o ouvinte esteja mentalmente incapaz ou seja de alguma forma coagido, alguém nunca é responsável pelas reações que causa em relação àquilo que diz. Isso é importante, porque aqui Haiman vai um passo além, admitindo sob a proteção da liberdade de expressão aquilo que Mill foi incapaz de aceitar: não importa, como na analogia do utilitarista, que alguém inflame uma população enraivecida contra um comerciante de cereais em frente a sua casa, afirmando que tais comerciantes matam o pobre de fome: esse discurso deve ser tolerado. Para Emerson, como vimos, é obrigação da audiência conter-se, sem partir para a violência mesmo quando incitada por algum discurso que pretende provocar tal reação; Haiman concorda. Só não admite exceções.

---

which it may clash [...]”

<sup>29</sup> Do inglês e na mesma ordem, “communication about other people”, “communication directed to other people”, “communication and the social order” e “government involvement in the communication marketplace”.

<sup>30</sup> Tradução do autor; no original: “If there be time to expose through discussion the falsehood and fallacies, to avert the evil by the process of education, the remedy to be applied is more speech, not enforced silence. Only an emergency can justify repression”.

Outros casos variados são contemplados, como o discurso de ódio: alguém para quem um discurso se dirigiu pode ser prejudicado pelas palavras ou atos simbólicos, mas pode também reagir de forma diferente; a palavra-chave nesses dois casos é *pode*, já que nenhum deles é automático ou inevitável (HAIMAN, 1993, p. 28). Ainda segundo o autor, o *mercado de ideias* deve ser amplamente defendido (HERBECK, 2011, p. 46), e o governo não deve usar seu poder para impor suas ideias dentro desse mercado — sendo bastante claro, enquanto servidor do povo que é, quando e por que alguma informação não deve ser disponibilizada ao público (HAIMAN, 1981, p. 441).

Edwin Baker é um jurista contemporâneo que discorda deste foco sobre o “mercado de ideias”, principalmente quando se afirma que, para o governo, defender a liberdade de expressão *significa* defender tal mercado. Para Baker, a proteção que deveria ser oferecida à liberdade de expressão tem que se preocupar com a manutenção de uma arena de liberdade individual contra certas restrições.

O discurso ou outras condutas auto-expressivas é protegido não como um meio para a obtenção de um bem coletivo, mas por causa de seu valor para o indivíduo. [Esta teoria] justifica a proteção da expressão por causa da forma como a conduta protegida incentiva a auto-realização e auto-determinação [sic] individual sem interferir impropriamente com as assertivas legítimas de outros.<sup>31</sup> (BAKER, 1989, p. 5)

“Práticas não-violentas e não-coercitivas” por parte dos indivíduos, mesmo que elas não “maximizem o bem-estar”, devem ser protegidas por aqueles que queiram de fato proteger o princípio legal da liberdade de expressão. Noções de expressão que enfocam o mercado de ideias podem, “às vezes”, segundo o autor, “justificar a proteção de ação

<sup>31</sup> Tradução do autor; no original: “Speech or other self-expressive conduct is protected not as a means to achieve a collective good but because of its value to the individual. The liberty theory justifies protection of expression because of the way the protected conduct fosters individuals’ self-realization and self-determination without improperly interfering with the legitimate claims of others”.

violenta ou coercitiva se essa ação for necessária para garantir uma comunicação efetiva”<sup>32</sup> (BAKER, 1989, p. 121).

Nesse sentido, ambos os autores (Haiman e Baker) recuperam uma dimensão “negativa” da liberdade de expressão à medida que não se preocupam em limitá-la por alguma lógica positiva (discursos de um tipo, com um formato ou contexto, que precisam ser ditos para que se entre na área da liberdade de expressão — como em Arendt ou Meiklejohn) ou republicana (limitações que visem preservar e cultivar as circunstâncias que possibilitam essa liberdade — discursos contra a liberdade de expressão seriam permitidos, por exemplo). Contudo, o ângulo dessa defesa muda de um para outro: Baker, tanto quanto Haiman, não aceita a intervenção sobre a liberdade de expressão, mas considera que se o objetivo for proteger o mercado de ideias, brechas legais podem ser encontradas a fim de coibir o direito individual, voltado para a autorrealização. Ademais, embora a questão dos limites (referente à segunda “atualização contemporânea” do conceito) seja similar, Baker vai além de Haiman ao acompanhar a transformação cultural que esquematizo como a primeira “atualização contemporânea”: adota o termo “práticas”, não “palavras” ou “discursos”. Entramos assim efetiva e sorrateiramente no território de uma expressão que inclui atos, para além de palavras.

### 3.3.2 Vazio, mas útil

Em 1986, cinco anos depois do argumento de Haiman mas ainda alguns anos antes de Baker, Lee Bollinger publicou o livro “The tolerant society”. A obra foi motivada, segundo o autor,

por uma insatisfação com as teorias e explicações atuais para o conceito moderno de liberdade de expressão, particularmente enquanto elas se aplicam a casos envolvendo o que classificamos como discurso extremista. Essa sociedade engendrou um princípio legal digno de nota sob o qual atividade discursiva altamente subversiva e socialmente danosa acaba protegida contra a regu-

<sup>32</sup> Tradução do autor; no original: “[This] theory protects nonviolent, noncoercive practices even if they are not welfare maximizing, but does not protect violent or coercive practices even if they are. [...] Finally, marketplace theory can sometimes justify protecting even violent or coercive action if this action is necessary for achieving effective communication”.

lamentação governamental. Pessoas têm a liberdade de advogar a derrubada violenta do governo, de incitar a violação de leis legítimas e válidas, de dizer obscenidades em lugares públicos, e de argumentar a favor de discriminação contra grupos religiosos e raciais. Nenhuma outra sociedade livre permite esse tipo de atividade discursiva com intensidade minimamente semelhante. Por que deveríamos fazê-lo nos Estados Unidos? O que nós enquanto sociedade ganhamos, ou pensamos que ganhamos, ao nos comportarmos de tal modo?<sup>33</sup> (BOLLINGER, 1986, p. 3)

Bollinger vê na ascensão da teoria de Meiklejohn<sup>34</sup> nas decisões judiciais dos Estados Unidos um grande problema. Como dito anteriormente acerca do período do macartismo nos Estados Unidos, o fim da Segunda Guerra Mundial e início do período conhecido como Guerra Fria foram ambientes particularmente hostis à expressão de ideias discordantes (para qualquer lado do espectro político) em muitos lugares ao redor do mundo. Meiklejohn não era insensível a esse contexto, e sua principal obra foi lançada em 1948. Segundo Bollinger (1986, p. 145), o resultado foi que passou a existir, na teoria jurídica acerca da liberdade de expressão, menor foco no “valor da atividade discursiva como base para [sua] pro-

<sup>33</sup> Tradução do autor; no original: “The origins of this book lie in a dissatisfaction with the current explanations and theories for the modern concept of freedom of speech, particularly as they apply to cases involving what we think of as extremist speech. This society has devised a remarkable legal principle under which highly subversive and socially harmful speech activity is protected against governmental regulation. People are at liberty to advocate the violent overthrow of the government, to urge the violation of legitimate and valid laws, to speak obscenities in public places, and to argue for discrimination against racial and religious groups. No other free society permits this kind of speech activity to nearly the same degree. Why should we in the United States? What do we as a society gain, or think we gain, by behaving in this fashion?”

<sup>34</sup> Ele também fala sobre Holmes, cuja maior contribuição para o debate foi a aplicação do princípio de “perigo presente e claro” mencionado acima. Resolvi começar a análise das atualizações contemporâneas por Chafee pois o princípio de Holmes é basicamente o que já encontramos em Mill, mas num linguajar jurídico, de modo que Chafee é o primeiro teórico a introduzir um elemento genuinamente novo na discussão.

teção” e um maior foco em “elementos potencialmente problemáticos na resposta pública a atos discursivos”<sup>35</sup> — afinal, como vimos acima, para Meiklejohn (1948, p. 25) “o ponto de interesse em última instância não são as palavras dos falantes, mas as mentes dos ouvintes”. Como resultado, acaba havendo uma tendência a “exagerar os malefícios do governo e a bondade das pessoas”, a “minimizar o valor” social que há “em impor punições sobre a atividade discursiva, e de suavizar os riscos e perigos do discurso ao mesmo tempo em que seus benefícios são supervalorizados”<sup>36</sup> (BOLLINGER, 1986, p. 237).

Sunstein (1993) tem uma opinião parecida. Para o teórico, a liberdade de expressão deve servir a democracia ao garantir que “exista exposição pública a uma diversidade apropriada de visões” (SUNSTEIN, 1995, p. 21). A diferença entre sua visão e a de, por exemplo, Meiklejohn (para quem a liberdade de expressão em assuntos políticos deve ser absoluta para alcançar o mesmo fim que Sunstein deseja) é a de que para que o princípio realmente cumpra essa função subserviente à democracia, deve haver medidas *ativas* para equilibrar a questão. Em seu artigo de 1993 “Is Free Speech the Enemy of Democracy?”, ele mostra como a defesa do princípio de liberdade de expressão estava *impedindo* reformas em prol da democracia, como “programação de alta qualidade para crianças” (em oposição à grande quantidade de publicidade comercial a qual a programação infantil era, aparentemente, submetida) e “tempo gratuito na mídia para candidatos [a cargos eletivos]”<sup>37</sup>.

O autor deseja uma espécie de “New Deal” para a liberdade de expressão, semelhante ao que foi aplicado por Roosevelt sobre a realidade econômica dos Estados Unidos pós-Grande Depressão. Ele argumenta, a nível estratégico, que isso foi conquistado, a despeito da oposição “li-

<sup>35</sup> Tradução do autor; no original: “Modern theorists have been led to focus less on the worthiness of speech activity as a basis for protection and more on something potentially problematic in the public response to speech acts”.

<sup>36</sup> Tradução do autor; no original: “There is a distressing tendency in free speech thought and discourse to exaggerate the evils of government and the goodness of people, to minimize the value to society of the freedom to impose punishment on speech activity, and to understate the risks and harms of speech and to overstate its benefits”.

<sup>37</sup> Tradução do autor; no original: “For example, there appears to be a strong case for public provision of high quality programming for children, or [...] provision of free media time to candidates [which] would be especially helpful [...]”.



beral”<sup>38</sup>, através do argumento de que “o status quo econômico era o produto de leis e decisões políticas e não apenas escolhas individuais e livres no mercado”; assim, “ao enfatizar as fundações legais e políticas do status quo econômico, os ‘New Dealers’ *rejeitaram a identificação do status quo com a ideia de liberdade genuína*” e conseguiram contra-atacar o argumento de que “novas formas de regulação necessariamente restringiriam a liberdade”<sup>39</sup> (SUNSTEIN, 1993, grifos meus).

Sunstein traz um refluxo de um conceito republicano de liberdade para a questão da liberdade de expressão. Ao criticar um liberalismo exacerbado, pretende refletir sobre quais limitações sobre a liberdade de expressão seriam capazes de efetivamente assegurá-la enquanto elemento positivo para um ambiente democrático em geral (justamente o ambiente que, num círculo virtuoso, é favorável a tal liberdade). Numa veia um pouco mais descritiva (conceitual), Arendt, apesar de sustentar um conceito majoritariamente positivo de liberdade de expressão, comenta sobre seus limites práticos como necessários para uma democracia (no sentido de que acompanham-na sempre); limites estes que ela “não pode, nem deve ultrapassar, sob pena de negar a si própria e a seu necessariamente inconcluso projeto” (TORRES, 2012, p. 40).

Bollinger critica mais diretamente a forma como a justificação para a liberdade de expressão parece ser, para muitos, justamente o instrumento social que a garante, num círculo vicioso que estimula interpretações dogmáticas. No caso de um instrumento como o dos Estados Unidos (a primeira emenda à constituição), isto acaba engendrando interpretações extremamente permissivas como as de Haiman e Baker. É numa defesa radical desse mesmo ângulo que Stanley Fish vai argumentar que não existe liberdade de expressão: o argumento é sutil e pós-moderno,

<sup>38</sup> Nos Estados Unidos os nomes dos grupos políticos podem ser diferentes dos usados no Brasil ou na Europa; Por liberais estou, deliberadamente e apenas neste ponto do texto por um momento, me referindo a um amplo termo guarda-chuva que abarca o liberalismo econômico mais ou menos radical cuja tradição remonta a pensadores como Adam Smith. É uma supersimplificação didática para abranger todos os grupos de pensamento econômico que se opuseram a tais medidas.

<sup>39</sup> Tradução do autor; no original: “The economic status quo was a product of legal rules and political decisions and not simply free, individual market choices. Emphasizing the legal and political foundations of the economic status quo, the New Dealers rejected the identification of that status quo with genuine freedom and so dismissed the idea that new forms of regulation of the market would necessarily restrict liberty”.

mas absolutamente persuasivo a despeito da primeira característica, e bastante didático a despeito da segunda. O autor critica um certo dogmatismo em relação ao conceito (como vemos em Bollinger) e explora como os limites à liberdade de expressão são tanto constitutivos dela quanto necessários para afirmar os valores de uma comunidade política (como aparece, de formas variadas, em Arendt e Sunstein).

Fish começa sua exposição apontando que a liberdade de expressão proposta por John Milton em sua “Areopagítica” não é geral. Isto já foi assinalado acima: o poeta inglês impõe a necessidade do controle, por exemplo, de “superstições” no discurso a ser publicado. Mas as superstições são apenas um exemplo do que Milton gostaria de ver proibido; apenas um item em uma lista potencialmente infinita, e tal lista “vai encher-se a si mesma à medida que os discursos são postos à prova segundo o teste implícito nesta fórmula: esta forma de discurso, se permitida que floresça, tende a enfraquecer exatamente os propósitos para os quais a nossa sociedade é constituída?”. É preciso notar que tal lista não pode ser compilada e dada por acabada quando da formulação de um conceito de liberdade de expressão, pois a pergunta não pode ser respondida “antecipadamente em relação à sua emergência no palco do mundo; ao invés disso, é preciso esperar e fazer a pergunta no contexto completo de sua produção e (possível) disseminação”. Todos os valores pelos quais a liberdade de expressão é vista como sendo algo que “vale a pena”, como a “busca pela verdade e a promoção da virtude”, são capazes de admitir a expressão de vários discursos. Mas não todos: em algum ponto a admissão livre vai se tornar completa irrelevância, e “a fidelidade aos valores originais [da sociedade] vai exigir atos de extirpação”<sup>40</sup> como aqueles de que Milton, e praticamente todos os defensores da liberdade de expressão, falam (FISH, 1994, p. 103).

<sup>40</sup> Tradução do autor; no original: “The list will fill itself out as utterances are put to the test implied by his formulation: would this form of speech or advocacy, if permitted to flourish, tend to undermine the very purposes for which our society is constituted? One cannot answer this question with respect to a particular utterance in advance of its emergence on the world’s stage; rather, one must wait and ask the question in the full context of its production and (possible) dissemination. [...] Those values, which include the search for truth and the promotion of virtue, are capacious enough to accommodate a diversity of views. But at some point — again impossible of advance specification — capaciousness will threaten to become shapelessness, and at that point fidelity to the original values will demand acts of extirpation”.

Fish está pondo em marcha um argumento peculiarmente “positivo”, mas não no mesmo sentido que os outros pensadores já discutidos até aqui. A liberdade de expressão teria *sempre* esse caráter positivo, porque limites são sempre pressupostos, e é preciso que o sejam para possibilitar sua própria existência. As exceções à liberdade de expressão não são exceções; são uma *condição* para a *expressão como tal*.

Eu não quero dizer que a expressão (dizer algo) é um campo cuja integridade é às vezes comprometida por algumas restrições mas que essa restrição, na forma de uma articulação subjacente do mundo que necessariamente (se apenas silenciosamente) nega articulações alternativas, constitui a expressão. Sem restrição, sem um sentido embutido do que seria um discurso sem sentido ou errado, não poderia haver nenhuma afirmação, tampouco razão para afirmar algo. A exceção à expressão livre não é uma restrição negativa mas uma positiva escavação de sentido — somos a favor *disso*, o que quer dizer que somos contra *aquilo* — em relação à qual afirmações que façam sentido podem ocorrer. É em referência a esse valor — constituído, como todo e qualquer valor, por um ato de exclusão — que algumas formas de discurso serão ouvidas como (bem literalmente) intoleráveis. Quando [...] uma instituição (seja ela uma igreja, um Estado ou uma universidade) é confrontada com algum comportamento subversivo aos seus princípios nucleares, ela vai responder [com a extirpação], não porque uma contraditória exceção à liberdade geral foi anunciada de repente, mas porque a liberdade nunca foi geral e sempre foi entendida em relação a uma exclusão original que lhe dá sentido.<sup>41</sup> (FISH, 1994,

<sup>41</sup> Tradução do autor; no original: “I do not mean that expression (saying something) is a realm whose integrity is sometimes compromised by certain restrictions but that restriction, in the form of an underlying articulation of the world that necessarily (if silently) negates alternatively possible articulations, is constitutive of expression. Without restriction, without an inbuilt sense of what it would be meaningless to say or wrong to say, there could be no assertion and no reason for asserting it. The exception to unregulated

p. 104-105, grifos no original)

Ou seja, nunca foi um paradoxo verdadeiro quando Locke propôs que apenas religiões tolerantes fossem toleradas: o valor de tolerância, quando defendido, presume uma oposição ao valor da intolerância, e nesse sentido é a partir dessa oposição que o valor pode se definir enquanto palavra e existir enquanto prática. Exemplos existem também em nosso tempo, e Fish fala sobre alguns deles. Um em especial é importante para ilustrar o que se está dizendo:

Pegue o caso das universidades. Poderia ser o propósito de tais lugares estimular a liberdade de expressão? Se a resposta fosse “sim”, seria difícil de explicar por que há a necessidade de aulas, ou provas, ou departamentos, ou disciplinas, ou bibliotecas, já que tudo que a liberdade de expressão requer é um caixote ou uma linha de telefone aberta ao público. A própria maquinaria universitária — os eventos, rituais, e procedimentos que preenchem seu calendário — é argumento em direção a um outro propósito, mais substantivo. Em relação a esse propósito [...], o florescimento da liberdade de expressão vai ser em quase todas as circunstâncias obviamente um bem, mas em algumas circunstâncias, a liberdade de expressão pode ameaçar esse propósito, e nesse ponto pode ser preciso disciplinar ou regular os discursos.<sup>42</sup> (FISH, 1994, p. 107)

expression is not a negative restriction but a positive hollowing out of value — we are for *this*, which means we are against *that* — in relation to which meaningful assertion can then occur. It is in reference to that value — constituted as all values are by an act of exclusion — that some forms of speech will be heard as (quite literally) intolerable. When [...] the institution (be it church, state, or university) is confronted by behavior subversive to its core rationale, it will respond by [extirpating it], not because an exception to a general freedom has suddenly and contradictorily been announced, but because the freedom has never been general and has always been understood against the background of an originary exclusion that gives it meaning”.

<sup>42</sup> Tradução do autor; no original: “Take the case of universities and colleges. Could it be the purpose of such places to encourage free expression? If the answer were “yes,” it would be hard to say why there would be any need for classes, or examinations, or departments, or disciplines, or libraries, since

Um congresso acadêmico, por exemplo, pressupõe todo tipo de ritual, incluindo a ordem de fala dos participantes. Quebrar essa ordem a partir da fala intempestiva e constante de um membro da audiência é uma forma de ameaçar o propósito de um congresso, e no entanto pedir para que esta pessoa se calasse ou se retirasse significaria um impedimento (aparentemente) a sua liberdade de expressão.

Fish comenta a distinção entre expressão e ação, dizendo que ela é uma absoluta necessidade jurídica, mas que ainda assim sempre há uma zona cinza de interseção em que é difícil dizer o que é expressão e o que é ação — ou expressão com consequências. Um exemplo do que Chafee e Meiklejohn, por exemplo, tomavam por expressão que poderia ser regulada era o grupo de “fighting words”, isto é, expressões que incitavam a retaliação física através de ofensa (FISH, 1994, p. 105). O problema é que qualquer pessoa pode considerar uma palavra ofensiva o bastante, e por isso esta não é uma base segura sobre a qual construir regulações sobre a expressão. Neste sentido, distinguir quais palavras são ofensivas e quais não são é apenas um disfarce do problema precedente, ou seja, o de separar expressão de ação. Se esse é o caso, o raciocínio que se segue é o de que “quando os juízes invalidam alguma lei porque ela infringe alguma liberdade de expressão, não é porque a expressão protegida não tem consequências, mas porque as consequências foram desconsideradas em relação a um bem que foi julgado como mais importante<sup>43</sup> (FISH, 1994, p. 106). Se os juízes considerassem as consequências como importantes, a expressão seria tida como “ação”. Mas, se as consequências não são importantes, a expressão é vista apenas como tal e é protegida. Sempre ocorre uma comparação de valores. No caso hipotético do congresso acadêmico, as consequências da fala desregulada da pessoa descontrolada na audiência seriam a impossibilidade prática de continuar com o evento. Uma comparação de valores é feita — e a liberdade de expressão

---

freedom of expression requires nothing but a soapbox or an open telephone line. The very fact of the university's machinery — of the events, rituals, and procedures that fill its calendar — argues for some other, more substantive purpose. In relation to that purpose [...], the flourishing of free expression will in almost all circumstances be an obvious good; but in some circumstances, freedom of expression may pose a threat to that purpose, and at that point it may be necessary to discipline or regulate speech [...].”

<sup>43</sup> Tradução do autor; no original: “[...] when a court invalidates legislation because it infringes on protected speech, it is not because the speech in question is without consequences but because the consequences have been discounted in relation to a good that is judged to outweigh them”.

do causador de distúrbio provavelmente sairia sempre perdendo.

Meiklejohn defende a liberdade absoluta para expressão no campo da tomada de decisões políticas; Haiman defende liberdade de expressão como um princípio quase inabalável, já que o livre “mercado de ideias” é um valor fundamental de uma sociedade livre, enquanto Baker defende que a expressão deve ser livre porque esse é um valor inalienável do indivíduo. O que os três têm em comum é, em alguma medida, uma defesa vivaz da liberdade de expressão como uma liberdade que estaria fora do tipo de comparação de valores explicada no parágrafo anterior: eles provavelmente concordariam, de acordo com seus critérios, que a liberdade de expressão deve ser considerada um valor primário que sempre vencerá qualquer comparação. Seria essa promessa intelectual suficiente para acabar com a dúvida e firmar os pilares para uma defesa sólida da liberdade *geral e irrestrita* de expressão? Para Fish (1994, p. 106-107, grifos meus), não: a expressão só poderia ser um valor com essas características (um valor “primário”) se o *que* fosse dito não importasse, e “não importasse no sentido de que o conteúdo não importa” e as pessoas só “gostam de ouvir as outras falarem” — para o autor “a expressão livre só poderia ser um valor primário se o que se valoriza é o direito de fazer barulho com a boca”, porque “se você está engajado em alguma *atividade que contém um propósito*” você vai chegar a algum ponto em que terá que “decidir que algumas formas de expressão [...] *colocam esse propósito em perigo*”<sup>44</sup>. Mais do que o elemento pessoal que aparece aqui (“se você está engajado em alguma atividade”), Fish (1994, p. 108) ressalta que a *comunidade* é um elemento-chave, porque é o propósito concordado entre os membros de uma sociedade livre que deve ser protegido: “limites à expressão em relação a um propósito definidor e profundamente presumido são inseparáveis da pertença a uma comunidade”, sendo que na verdade, até o ato de “pensar em algo a dizer” já encontra-se constrangido por esses propósitos arraigados.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Tradução do autor; no original: “[...] freedom of expression would only be a primary value if it didn’t matter what was said, didn’t matter in the sense that no one gave a damn but just liked to hear talk. [...] It may seem paradoxical, but free expression could only be a primary value if what you are valuing is the right to make noise; but if you are engaged in some purposive activity in the course of which speech happens to be produced, sooner or later you will come to a point when you decide that some forms of speech do not further but endanger that purpose”.

<sup>45</sup> Tradução do autor; no original: “limitations on speech in relation to a defining and deeply assumed purpose are inseparable from community mem-

A proposta radical de Haiman, que advoga que a solução para o discurso de ódio não é a punição legal e sim “mais discurso”, também é atacada: os efeitos de um discurso nocivo não são cancelados com discurso adicional e oposto; responder a uma expressão que humilha não necessariamente vai melhorar a situação (FISH, 1994, p. 109). Na raiz disso está o fato de que a “expressão é mais do que uma questão de proferir e receber proposições”; as palavras, soltas no mundo, “têm um efeito que não pode ser confinado ao campo puramente cognitivo como ‘meras’ ideias”<sup>46</sup>.

Depois que ouvimos Mill discursar sobre a liberdade de expressão, é difícil imaginar que algum argumento o convenceria de que ela não é uma boa ideia, mesmo se a alegação fosse capaz de demonstrar que a “verdade”, por exemplo, poderia ser obtida mais eficientemente de outro modo. A liberdade que Mill defende tem benefícios para os seres humanos enquanto seres perfectíveis, além de outras utilidades gerais que são, no mínimo, tão importantes quanto o aspecto “busca pela verdade” desse modelo. O mesmo poderia ser dito de Meiklejohn, Haiman, Emerson, Baker: a liberdade de expressão merece ser defendida na forma de um princípio geral que protege algo maior e mais importante que suas consequências a curto prazo. Para Fish (1994, p. 110), em conjunção com a ideia de que as palavras não são nocivas, esta teoria forma uma dupla de *estratégias* sobre o discurso que têm por objetivo culpar as vítimas de discursos de ódio: a primeira estratégia é definir o discurso como algo sem consequências. A segunda, definir a liberdade de expressão de tal modo que nos sentimos compelidos a suportar qualquer dor e qualquer ofensa que ela possa causar — em nome de um nobre conceito sem nome e sem data para se tornar completamente benéfico.

Essa recepção estoica de discursos que poderíamos de outra forma considerar “intoleráveis” também é percebida por Bollinger (1986, p. 246): “em algum momento a tolerância parece se misturar com um conceito que conhecemos pelo nome de obediência”. O autor faz conexões suprendentes que visam construir pontes entre o respeito irresoluto à liberdade de expressão e a subserviência: “de certa forma, o soldado é o mais

---

bership. [...] Indeed, the very act of thinking of something to say [...] is already constrained [...] by the background context within which the thought takes its shape”.

<sup>46</sup> Tradução do autor; no original: “[...] expression is more than a matter of proffering and receiving propositions [and] words do work in the world of a kind that cannot be confined to a purely cognitive realm of ‘mere’ ideias.”

tolerante dos indivíduos”<sup>47</sup>.

Para Fish, todas<sup>48</sup> as discussões preocupadas em estabelecer *com certeza* o *princípio* da liberdade de expressão (e isso significa, sempre, mapear seus limites) pecam por não admitirem que são, sempre, julgamentos de valor: pareceres sobre o que acreditam que *deve* ser mais valorizado, e que usam de estratégias discursivas para esconder que se tratam de *projetos políticos*. Essa ocultação se dá na forma da construção de um artifício pretensamente atemporal, que estaria longe da impureza da política, e seria portanto ferramenta livre de polêmicas e contradições, capaz de ser usada para decidir o que deve ser feito em cada caso relativo à expressão. As pessoas “se apegam” à ideia de liberdade de expressão geral e irrestrita porque “elas não querem encarar o que corretamente entendem que seja a alternativa”, que é a política; soldados, que preferem obedecer a um princípio rígido que demanda total tolerância a conviver com a realização de que não há uma regra clara a seguir. “A mente obediente não pensa por si mesma”, expande Bollinger (1986, p. 246-247); “ela pode ter crenças, que podem ser inconsistentes com as ordens recebidas de cima, mas essas crenças devem ser fortemente reprimidas. O indivíduo deve ser instruído a desconsiderar, até mesmo desrespeitar, sua própria mente.”<sup>49</sup>. Fish define a “política” a ser encarada como alternativa ao princípio como

o entendimento [...] de que decisões sobre o que é ou não é protegido no campo da expressão não vão ser feitas com base em princípios ou firmes doutrinas mas na habilidade de algumas pessoas de interpretar — recharacterizar ou reescrever — o princípio e a doutrina de maneiras que levem à proteção da expressão que elas querem que seja ouvido e à regulação da expressão que elas querem silenciar. [...] Quando [a liberdade de expressão] é invocada com sucesso, o resultado não

<sup>47</sup> Tradução do autor; no original: “At some point, tolerance seems to blend into what we think of as obedience. In a way, the soldier is the most tolerant of individuals”.

<sup>48</sup> Com a possível exceção de Sunstein, contemporâneo de Fish, que ao que tudo indica admite alguns de seus pressupostos e os inclui em sua análise.

<sup>49</sup> Tradução do autor; no original: “The obedient mind does not think for itself. It may have beliefs, which may be inconsistent with the orders received from above, but those beliefs must be thoroughly suppressed. The individual must be instructed to disregard, even disrespect, his or her own mind”.



é uma vitória para a liberdade de expressão frente a um desafio feito pela política mas *uma vitória política* vencida pelo partido que conseguiu agasalhar seus propósitos com o manto da liberdade de expressão.

[...] Em resumo, o jogo sempre foi o da política, mesmo quando (de fato, especialmente quando) ele é jogado a partir da estigmatização da política como área a ser evitada.<sup>50</sup> (FISH, 1994, p. 110-111, grifos no original)

Fish oferece uma solução razoavelmente prática para o problema que ele introduz ao demolir aspirações para uma conquista universal (“fora do (con)texto”, como em Derrida (1973)) do conceito de liberdade de expressão: é preciso decidir sobre a regulação caso a caso. Fazendo um breve aparte, é conveniente lembrar que Hannah Arendt chegou a conclusão similar ao se apropriar de Kant e sua ideia de julgamento estético para dizer que “o que se deve fazer, o que é correto e o que não é, não é mais determinado” por conceitos *a priori*, “aos quais se subsumiria os eventos a serem julgados”; cada caso (“o particular”) deve ser “abordado sem pressupor um universal dado e imutável, o que conduz ao caráter retrospectivo e não prescritivo da atividade do julgar” (TORRES, 2012, p. 48). Para Fish, contudo, isso não implica em prescindir de algo como uma garantia constitucional que defenda a livre expressão, porque embora a lei não seja capaz de “desempenhar a função que é esperada dela” (isto é, “a eliminação de considerações políticas sobre o discurso”), ela “torna lentos” os resultados de uma área em que o medo de julgamentos

<sup>50</sup> Tradução do autor; no original: “[...] people cling to First Amendment pie-ties because they do not wish to face what they correctly take to be the alternative. That alternative is *politics*, the realization [...] that decisions about what is and what is not protected in the realm of expression will rest not on principle or firm doctrine but on the ability of some persons to interpret — recharacterize or rewrite — principle and doctrine in ways that lead to the protection of speech they want heard and the regulation of speech they want silenced. [...] When the First Amendment is successfully invoked, the result is not a victory for free speech in the face of a challenge from politics but a *political victory* won by the party that has managed to wrap its agenda in the mantle of free speech. [...] In short the name of the game has always been politics, even when (indeed, specially when) it is played by stigmatizing politics as the area to be avoided”.

precipitados é “justificada por um longo histórico de abusos de poder”. Se é verdade que até mesmo uma “restrição mínima do direito à expressão muito facilmente leva a restrições cada vez maiores”, existe “conforto” na ideia de que há um procedimento que requer que muito “trabalho argumentativo” seja feito até que uma regulação sobre o discurso seja aprovada<sup>51</sup> (FISH, 1994, p. 113-114). Assumir e defender a lei significa fortalecer a posição sobre a qual uma sociedade se congrega para afirmar um compromisso, talvez, com uma ampla liberdade de expressão: se uma regulação for proposta, deve ser conquistada a duras penas — o que quase resulta numa efetiva ressignificação da fundação mesma da comunidade, isto é, tem que necessariamente envolver politicamente os agentes a quem essa regulação se dirige e, portanto, interessa.

Fish (e Bollinger) criticam, portanto, um conceito de liberdade de expressão em que seu elemento de “justificativa” tornou-se autorreferente ou idealizado: como na lei está escrito que ele não pode ter limites, então exige-se que ele não o tenha na prática; ou, como é um direito natural, seria completamente errado, em todos os casos, de alguma forma limitá-lo. As consequências disso são que, por um lado, o conceito deixa de fazer sentido (como em Sunstein, para quem *limites* são propostos para *preservar* a liberdade e a democracia), e por outro, tornar-se-ia arma no jogo de interesses políticos que trabalha com seus limites. Os autores pretendem que a *jusficativa* desse conceito não seja tão fixa quanto se poderia de outra forma desejar, devendo ela ser sempre debatida em termos de critérios ou valores.

Há outras razões, não aventadas por Fish, para que haja uma garantia legal e abrangente à liberdade de expressão. Pode ser “útil”, argumenta Bollinger (1986, p. 154), “saber o que todos estão pensando dentro de uma sociedade, especialmente os segmentos que são mais propensos a

---

<sup>51</sup> Tradução do autor; no original: “[...] even if the standard First Amendment formulas do not and could not perform the function expected of them (the elimination of political considerations in decisions about speech), they still serve a function that is not at all negligible; they slow down outcomes in an area in which the fear of overhasty outcomes is justified by a long record of abuses of power. It is often said that history shows (itself a formula.) that even minimal restriction on the right of expression too easily leads to ever-large restrictions; and to the extent that this is an empirical fact (and it is a question one could debate), there is some comfort and protection to be found in a procedure that requires you to [...] do a lot of argumentative work — before a speech regulation will be allowed to stand”.

agir de forma destrutiva”<sup>52</sup>, e para que esse conhecimento seja construído com base nos dados mais precisos, é preciso estimular a liberdade de expressão. Ceder rápido demais a um debate *contextual*, como proposto por Fish, sobre a justificação para a liberdade de expressão pode levar a perder de vista a importância dos argumentos que já foram justificativa e pretendiam-se atemporais: a humildade quanto à nossa falibilidade ou a questão moral acerca do respeito ao direito individual de outrem; essas e outras questões podem desaparecer rápido demais se só o que sobrar forem interesses políticos, nus, em perene batalha cultural.

Mas, de uma forma ou de outra, a política dentro de cada disputa em torno de uma lei, por melhor protegida que seja, sustenta-se. A liberdade de expressão como prerrogativa social não depende de uma lei: pensar assim significa deixar de observar os aspectos políticos inevitavelmente atrelados a ela (FISH, 1994, p. 115). “Nós temos”, escreve Bollinger (1986, p. 246-247), “que nos tornar confortáveis com a ideia de que a liberdade de expressão está relacionada ao desenvolvimento de uma mente que é em si mesma confortável com a incerteza e a complexidade”<sup>53</sup>.

### 3.3.3 Estratégias e posturas

No Brasil, ao mesmo tempo que o humorista Danilo Gentili utiliza a distinção entre expressão e ação cunhada por Emerson para se defender de acusações de racismo <sup>54</sup>, há quem sinta que a busca pela punição, por exemplo, de Rachel Sheherazade, por motivo de discurso de ódio, não seria razoável (no sentido “haimaniano” de que discurso de ódio se combate com mais discurso, não com sanções legais, estes últimos constituindo censura) <sup>55</sup>. Pensando numa concepção como a encontrada em Haiman, lembramos da presidenta Dilma Rousseff orgulhando-se de não reprimir as manifestações contrárias ao seu governo, mesmo nos poucos protestos que, não contentes com a oposição dentro do âmbito consti-

<sup>52</sup> Tradução do autor; no original: “It might be thought useful to know what everyone is thinking within the society, especially those segments that are most likely to act destructively”.

<sup>53</sup> Tradução do autor; no original: “We must become comfortable with the idea that free speech is concerned with the development of a mind that is itself comfortable with uncertainty and complexity”.

<sup>54</sup> Ver “Danilo Gentili desabafa e solta declaração esclarecedora sobre acusação de racismo”, disponível em <<http://tinyurl.com/pabffoq>>

<sup>55</sup> Ver “Caso Sheherazade gera debate sobre liberdade de expressão e responsabilidade jornalística”, disponível em <<http://tinyurl.com/ngn8shb>>

tucional, urgiam uma intervenção militar <sup>56</sup>. Ou isto, ou sua concepção vem de um Meiklejohn, para quem todo discurso político deveria ser absolutamente protegido. Aqueles que gostariam de ver os apologistas da ditadura presos poderiam, por exemplo, invocar Chafee para argumentar que um discurso intolerante como este, que em alguns casos adentrava a seara da incitação ao ódio, do obsceno e do chocante, não merece a proteção de nossas garantias constitucionais à liberdade de expressão.

O mesmo valeria para Marilena Chauí, que num discurso falou sobre seu *ódio* à classe média <sup>57</sup>. Por outro lado, o fato de que o discurso, mesmo que não tenha sido proferido como proposta de lei dentro do parlamento, seja amplamente conhecido e divulgado, além de ter ocorrido em evento público, pode torná-lo candidato para proteção segundo a teoria que vem de Meiklejohn. Outro assunto importante do momento é o da regulação da mídia, que Sunstein veria com bons olhos. Mas essa restrição adicional à liberdade geral de expressão (principalmente, de imprensa) com o objetivo de beneficiar o processo democrático não é percebido como frutífero por todos, alguns enxergando nisso um ataque frontal a um conceito (possivelmente “haimaniano”) de liberdade de expressão <sup>58</sup>.

É preciso notar como a teoria “expandida” de Mill funcionaria bem dentro desses contextos; definir a liberdade de expressão não se torna problema porque os debates variam pouco a partir desse conceito básico comum. A proposta do trabalho, estando relacionada à *valorização da liberdade de expressão*, infelizmente não pode ir tão longe ao ponto de analisar pormenorizadamente *como* essa valorização será feita.

Fish quis apontar para o fato de que o problema não é a *regra* em si, mas o seu absolutismo: um conceito de liberdade de expressão acima de qualquer suspeita não existe, e só serve para acobertar a natureza política das discussões que o moldam. Quem cita a defesa da liberdade de expressão como razão para defender um ou outro “personagem” dos debates recentes sobre o tema (Gentili, Sheherazade, Chauí) está se referindo à ideia básica de Mill, com algumas variações que ajudam a embasar algum argumento contextual específico. *Atualizações* que são postas em

<sup>56</sup> Ver “Protestos mostram que ‘valeu a pena’ lutar por democracia, afirma Dilma”, disponível em <<http://tinyurl.com/nlf6wm7>>

<sup>57</sup> Ver ‘Marilena Chaui e o grito primordial: “Eu ODEIO a classe média!”’, disponível em <<http://tinyurl.com/nvuyfpy>>

<sup>58</sup> Ver “Democratização da comunicação é eufemismo para censura”, disponível em <<http://tinyurl.com/o3m6tkm>>

marcha sempre que for preciso, enquanto ato político, para proteger o discurso que se deseja ver difundido. Ou, no caso de quem *ataca* tais personagens, relativiza-se o conceito de forma semelhante. Isso não significa um cinismo generalizado; opiniões pregressas sobre liberdade de expressão podem fazer com que pessoas de opiniões radicalmente diferentes defendam-se (como na frase de Voltaire que não foi escrita por Voltaire). O que isso reconhece, em verdade, é uma relação mais recíproca e flexível entre valores, ideias, interesses, conceitos e práticas.

Buscar o refúgio do dogmatismo da lei é também uma estratégia, e nesse sentido não é por isso que os polos (os que valorizam mais ou valorizam menos a liberdade de expressão) se definem. É possível imaginar um pensamento que conjugue a liberdade de expressão como algo claro e absolutamente definido, mas mesmo assim não a coloque como a principal liberdade (talvez alguém que justamente por pensar na liberdade de expressão como um fantasma onipresente de autoridade inquestionada tenha-lhe antipatia). Ou ainda uma opinião que relativiza a liberdade de expressão sem desconsiderá-la (como Sunstein ou o próprio Fish) e quem sabe a considerando a mais importante — apenas não *tão* importante a ponto de ser automaticamente, sem maior escrutínio, mais merecedora de proteção que outras.

Mesmo quando alguém entende a liberdade de expressão de forma dogmática, não se pode dizer que essa pessoa, *por causa disso*, está feliz com sua liberdade e por isso não participa politicamente. É *possível até mesmo* que aquele que valorize a liberdade de expressão esteja feliz com sua liberdade e por isso não participe politicamente, *mas não por causa do conceito em si*: é imaginável defender uma definição “dura”, “haimaniana” ou ainda mais radical *justamente* porque se acredita que apenas uma tal liberdade de expressão oferece um ambiente propício à participação, ou à participação proveitosa. A discussão sobre as atualizações contemporâneas nos põe em posição de entender melhor as complexidades do tema, e se por um lado mostram que (numa situação parecida à do conceito de liberdade do capítulo anterior) não é possível divisar um único conceito específico que esteja “correto”, mostram também que a maioria das discussões (e especialmente as jurídicas) se dá em torno de um núcleo clássico (Mill), com a adição de uma dimensão relativa à “autorrealização” ao entendimento do que seja a expressão. Em suma, todos vivemos com este conceito fundamentalmente idêntico de liberdade de expressão, e *valorizar a liberdade de expressão* não significa necessariamente a adoção de uma outra atualização contemporânea. O que busco perceber aqui (uma distinção que vai se tornar mais relevante, e clara,

durante a análise da dados) é uma valorização da liberdade de expressão *enquanto liberdade*; a criação de um valor e de uma lógica segundo a qual *ser livre* esteja relacionado à qualidade da liberdade da *expressão* antes dos atos (privados ou públicos). É se debruçando sobre esse tipo de lógica que podemos começar a (re)pensar os elos entre expressão, liberdade de expressão, participação e democracia.

### 3.4 DA VALORIZAÇÃO À DEMOCRACIA?

Até agora analisamos o caminho que a ideia de liberdade de expressão percorreu nos últimos séculos. O fato de que ela ocupa um lugar importante dentro de esquemas democráticos de governo é inegável; não foi um exagero ter afirmado que a liberdade de expressão é um dos componentes-chave de tudo o que se pensa hoje sobre a ideia de democracia. Em relação à Índia, para citar um exemplo de um lugar culturalmente bastante diverso das Américas, Mehta (2013) diz que seus compatriotas “precisam entender que a liberdade de expressão — o direito de pensar e trocar ideias livremente — está no centro da democracia”; se essa liberdade for fraca, “a democracia também o será”<sup>59</sup>. Vários outros exemplos ao redor do mundo são resumidos num editorial escrito por Matschke (2014): “sem questões críticas por parte dos jornalistas [...] não há prospecto de um governo melhor”<sup>60</sup>. Ainda assim, nesta última e breve seção do capítulo voltaremos a nos concentrar na questão mais essencial do trabalho, falando menos de liberdade de expressão e mais de sua *valorização* propriamente dita: a teoria política supõe alguma relação entre essa valorização e a participação? Que relação é essa?

Robert Dahl é capaz de fornecer alguns apontamentos teóricos relevantes. É verdade que sua teoria normativa (poliarquia) é apenas uma entre tantas; contudo, os termos nos quais ele define a questão são suficientemente gerais para que possamos abordar seu argumento como útil a esse vínculo ao longo de todo um espectro de diferentes entedimentos sobre o tema. O autor parte do pressuposto de que “uma característica-chave da democracia é a contínua responsividade do governo às preferências de seus cidadãos, considerados como politicamente iguais” (DAHL,

<sup>59</sup> Tradução do autor; no original: “Indians must understand that free speech — the right to think and exchange ideas freely — is at the core of the democracy they cherish. If the former is weak, the latter cannot help but be as well”.

<sup>60</sup> Tradução do autor; no original: “Without critical questions from journalists, she says, there is no prospect of better governance”.

1997, p. 25). Ele afirma que “para um governo continuar sendo responsivo durante certo tempo, às preferências de seus cidadãos”, deve haver oportunidade plena, para os cidadãos,

1. De formular suas preferências.
2. De expressar suas preferências a seus concidadãos e ao governo através da ação individual e da coletiva.
3. De ter suas preferências igualmente consideradas na conduta do governo, ou seja, consideradas sem discriminação decorrente do conteúdo ou da fonte de preferência. (DAHL, 1997, p. 26)

Para que essas condições sejam cumpridas, a comunidade política deve promover no mínimo oito “garantias institucionais”, dentre elas a liberdade de expressão (DAHL, 1997, p. 27). Mas isto não é tudo: não apenas deve haver responsividade, como também deve haver contestação. “Na falta do direito de exercer oposição”, (DAHL, 1997, p. 28) comenta, “o direito de ‘participar’ é despidido de boa parte do significado que tem”. Ainda que Dahl avance o argumento de que pode haver contestação pública sem que haja ampla participação (um sistema de “oligarquias competitivas”) (DAHL, 1997, p. 30), o importante é verificar como a responsividade e a contestação dependem da liberdade de expressão: tanto, num primeiro momento, para que o governo *seja capaz de aferir* a opinião de seu público e então agir em relação a ela quanto para, num segundo momento, a contestação possa ser minimamente funcional enquanto prática geral. Há mais *possibilidade* de participação política quando há mais liberdade de expressão — mas ainda falta descobrir se a valorização desta *leva*, em tese, àquela, caso em que se demonstraria como essa valorização levaria ou a maior responsividade por parte do governo ou a maior inclusão no âmbito da contestação.

A teoria de Dahl é capaz de indicar uma resposta ao tratar da relação entre elementos como “custos de tolerância”, “custos de repressão” e “probabilidade de um regime competitivo”. Para ele (DAHL, 1997, p. 36-37), “a probabilidade de um governo tolerar uma oposição aumenta com a diminuição dos custos esperados da tolerância”. Uma vez que custos aqui são entendidos como “esforço”, não apenas como questão econômica, isso equivale a dizer que quanto mais fácil for tolerar opiniões divergentes, mais provável é que elas sejam “aceitas” pelo governo. Além disso, “a probabilidade de um governo tolerar uma oposição aumenta na medida em

que crescem os custos de sua eliminação” — ou seja, quanto mais difícil e complexo for reprimir esses posicionamentos indesejáveis do ponto de vista governamental, mais provável é que eles continuem livres, e a contestação permaneça aberta. Como último axioma resultante das últimas duas citações, “quanto mais os custos de supressão excederem os custos da tolerância, tanto maior a possibilidade de um regime competitivo”.

É nesse sentido que podemos entender a valorização da liberdade de expressão como a produção de um *custo* social: se um povo valoriza a liberdade de expressão, isso aumenta os custos de reprimir *qualquer discurso*, pois qualquer tentativa de fazê-lo será imediatamente rotulada negativamente, rótulo este que terá alcance e legitimidade aos olhos da população. Isso garantiria, assim, que o sistema de contestação permaneça aberto, o que levaria (no caso de uma poliarquia ao invés de uma instância de “oligarquias competitivas”) a mais participação e a mais qualidade democrática.

Chegamos assim aos indícios (dentro da literatura da ciência política) de que uma valorização dessa ideia só teria a, no mínimo, *manter* os costumes relativos à participação política por parte de uma sociedade. Mas, uma vez que no momento não nos encontramos em posição de investigar a *causalidade*, e sim a *correlação* entre as variáveis, seria possível depreender que o contrário também acontece? A *valorização* do que quer que seja é um fenômeno cultural que não pode ser tratado como algo passível de fácil controle — é basicamente uma crença, em oposição a um ato; uma questão de interpretação, de símbolos, muito aquém dos cálculos e estratégias de ações como comparecer a deliberações públicas, votar, protestar, articular. Ainda assim, a teoria nos fornece pelo menos um indicativo básico: uma vez que para *existir* qualidade democrática é preciso em primeiro lugar a *instituição* de garantias como a da liberdade de expressão, pelo menos podemos encontrar consolo no fato de que se ela *for* valorizada como consequência de maior participação, não será na forma de quimera.

No próximo capítulo discutiremos melhor essa ideia de participação e, no subsequente, analisaremos os dados que visam verificar se uma relação contraintuitiva se estabelece entre ela e a liberdade de expressão; se quanto mais se valoriza essa última, menos aquela ocorre.



#### 4 PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

*“Agora, nós vemos tudo que está errado  
Com o mundo e com quem o lidera  
Nós só sentimos que não temos os meios  
Para superar toda essa situação  
[...] Não é que não ligamos para nada  
É que sabemos que a luta não é justa”<sup>1</sup>*

John Mayer

Conforme conseguimos apontar a partir de Urbinati (2012, p. 607), a participação política a partir de uma visão republicana de liberdade exige apenas um certo “julgamento editorial” como condição para a liberdade, isto é, uma “inspeção” e um “controle” sobre as ações governamentais e leis em geral. Uma ideia diferente, um pouco mais radicalmente “democrática”, implicaria “a autoria” e o “consentimento político” de um povo; que ele “faça, direta ou indiretamente, as leis que obedece”<sup>2</sup>. É preciso, pois, levar em conta estas várias visões de ação política ao selecionar variáveis para analisar nos dados a serem trabalhados.

Não participar politicamente não significa que os sujeitos se considerem menos livres — a configuração socialmente construída do conceito de liberdade pode fazer com que considerem, na verdade, gozar de grande liberdade, se apenas essa configuração significar que liberdade é principalmente livre expressão — que expressar-se livremente é liberdade suficiente. Se essa expressão os satisfizer, isso significa que, na visão destes sujeitos, eles são livres; estão exercendo a liberdade, mesmo não influenciando diretamente a vida política da sociedade de que diretamente fazem parte.

<sup>1</sup> Tradução do autor; no original: “Now we see everything that’s going wrong / With the world and those who lead it / We just feel like we don’t have the means / To rise above and beat it / [...] / It’s not that we don’t care / We just know that the fight ain’t fair”.

<sup>2</sup> Tradução do autor; no original: “As a new theory of negative liberty, it requires not political consent or ‘authorship’ (that people make, whether directly or indirectly, the law they obey), but ‘editorial’ inspection and control. [...] While this rendering of liberty reconciles republicanism with liberalism, it puts it in competition with democracy, which entails authorship, not simply editorial judgment [sic]”.

Isso tampouco significa necessariamente, por outro lado, uma dicotomia em que ambos os lados possam se identificar com um conceito diferente de liberdade — como se a liberdade negativa fosse identificável com a liberdade de expressão, e a positiva (como em Hannah Arendt) ou mesmo a republicana fosse aquela em que as pessoas participam mais ativamente da vida política. Já vimos como todas as classificações sobre a liberdade são capazes de incidir sobre o entendimento que existe acerca da liberdade de expressão; além disso, a participação política é uma constante à qual as pessoas são levadas por diferentes motivos. No contexto da liberdade negativa também há participação, a diferença estando nos objetivos dos participantes e no que eles esperam conseguir com ela. Para aquele que entende a liberdade majoritariamente como liberdade negativa, indivíduos saem de seus núcleos de convívio pessoal para ir a uma grande congregação de indivíduos entrar em disputas para tentar garantir a execução de seus projetos, que vão favorecê-los pessoalmente. Para quem entende a liberdade como liberdade de expressão não seria preciso ir à congregação em primeiro lugar.

Mas não devemos naturalizar os vocábulos ou negar-lhes o direito à história: se podemos falar de participação política dessa forma, devemos retroceder e revisar, assim como foi feito nos outros casos, a construção sociopolítica do termo.

#### 4.1 ENTENDENDO A PARTICIPAÇÃO

Segundo Borba (2012), em artigo onde as diferentes abordagens acadêmicas quanto à participação política ao longo da história são analisadas, existem certas tradições tipológicas que marcaram significativamente a trajetória do conceito.

A tradição que se inicia com Milbrath em 1965 “definia a participação como o conjunto de atividades relacionadas ao momento eleitoral” (BORBA, 2012, p. 264). Sabe-se hoje que tal definição é extremamente restritiva, uma vez que define a “influência como o único repertório ‘político’ [...] e coloca o ‘governo’ como destinatário, por excelência, do ato político”. É visível, desde os anos 60, uma “ampliação significativa” desses repertórios<sup>3</sup>, além da percepção de que “nem toda ação política está dire-

<sup>3</sup> Repertórios são “números limitados de desempenhos alternativos historicamente estabelecidos ligando reivindicadores a objetos de reivindicação” (McADAM; TARROW; TILLY, 2009, p. 24), ou seja, estratégias específicas frente às estruturas de poder para alcançar objetivos.

cionada ao governo, podendo ser destinada a [...] ‘alocações de valores para uma sociedade’” (BORBA, 2012, p. 265). Definições mais amplas e satisfatórias surgiram deste então, como a de BRADY (1999 apud BORBA, 2012, p. 265, grifos no original), em que a participação aparece como “a *ação de cidadãos comuns* com o objetivo de *influenciar* alguns *resultados políticos*”<sup>4</sup>.

As formas como essa participação se efetivava não iam além, para Milbrath, da participação institucional — como afirma Borba (2012, p. 266-267), tudo relacionado ao voto ou ao contato pessoal com instituições ou agentes políticos. Pizzorno foi um teórico que, apontando isto como uma falha na teoria de Milbrath, criou uma tipologia alternativa que inclui quatro formas de participação divididas em um plano bidimensional: profissionalismo político, participação civil na política, movimento social e subcultura (BORBA, 2012, p. 267). Críticas ao modelo incluem “elevado nível de abstração, falta de clareza com relação a algumas definições [...] E] dificuldade de sua operacionalização empírica” (PASQUINO, 2010 apud BORBA, 2012, p. 268), mas ele é considerado inovador por incluir formas não convencionais de participação, o que não aconteceria majoritariamente nas produções acadêmicas no assunto em pelo menos dez anos (BORBA, 2012, p. 268).

O primeiro passo para tal foi a mudança de perspectiva que surgiu com a investigação empírica *Political Action*, de 1979. O trabalho é um divisor de águas pois não mais entende formas não-convencionais de participação, tais como protestos, como contextos de instabilidade polí-

<sup>4</sup> No artigo de Borba esta definição também é problematizada por excluir, segundo crítica de TEORELL, TORCAL e MONTERO (2007), a ação direta exercida por determinados grupos. Essa preocupação, que é então ignorada por Borba, pode sê-lo aqui também: ao avaliar o uso de formas institucionalizadas de participação o objetivo é identificar a inserção dos indivíduos em espaços públicos de discussão e tomada de decisão. Ainda que a ação direta seja um ato político, indivíduos que resolvem prescindir da discussão com a sociedade mais ampla para tomar uma atitude política não nos informa a atitude deles em relação à *participação* que se quer aqui analisar — é uma atitude política, certamente, mas uma em que os indivíduos escolhem excluir-se do grupo maior ao invés de dialogar (ou excluir-se após um diálogo infrutífero, etc). Instâncias grandes o bastante de ação direta, em todo caso, constituem uma institucionalidade e uma externalidade próprias de forma a serem suscetíveis da mesma análise empregada para os espaços públicos aqui considerados; para fins de simplificação de objeto, contudo, estas formas de participação não serão alvo, nem primário nem secundário, da pesquisa.

tica dos países em desenvolvimento. Foi depois deste trabalho e de sua disseminação que um novo vocabulário passou a ser integrado aos estudos da área: o de modalidades “convencionais” e “não-convencionais” de participação (BORBA, 2012, p. 269-270).

Ao reconhecer as atividades de protesto e contestação como uma modalidade de participação política, percebendo-as não como uma anomalia típica dos países subdesenvolvidos, mas como fenômenos que estavam acontecendo [em países desenvolvidos], em termos de desenvolvimento político e econômico — sem necessariamente apontar para uma crise de legitimidade das democracias, como chegou a ser apontado em alguns estudos — tal projeto levou a uma reformulação das próprias formas de mensurar e classificar a participação política [...]. (BORBA, 2012, p. 270)

## 4.2 CONSTRUINDO A PARTICIPAÇÃO

Se o conceito acadêmico de participação foi ampliado, ele acompanhou empiricamente a transformação efetiva que a ideia de participação sofreu nos participantes, nos cidadãos, nos “povos ocidentais” que os estudos levaram em consideração. É preciso observar como se deu essa mudança, e se a ideia dessa observação passa pela desnaturalização da participação, como dito anteriormente, é preciso não apenas fazer algumas perguntas iniciais como contrapor outras: se se pergunta como a participação pôde adquirir tamanha importância na teoria (e principalmente prática) política contemporânea, deve-se perguntar por que há contraste em primeiro lugar, isto é, por que ela não era (ou não era vista como) importante antes, e como esta situação se desenvolveu historicamente. A análise será mais breve do que o necessário para tamanha empreitada, posto que este não é o objetivo principal desta monografia e que há bibliografia que trate o assunto com a merecida profundidade.

A análise deve começar com o ressurgimento da participação em um contexto em que — como o entendimento de Milbrath evidencia, por exemplo — participar significa ser melhor representado ou ter uma relação mais próxima, de maior influência com o representante. A representação surge como contraponto conceitual à participação.

AVRITZER (2007) apresenta uma reconstrução histórico-teórica do conceito de representação a partir da obra de Pitkin, o que servirá como ponte de partida para o entendimento da ideia moderna de representação. Essa reconstrução é feita a partir de uma releitura de Hobbes, que “introduz o termo ação para designar todos os atos pelos quais os autores têm responsabilidade”, e essa responsabilidade “pode ser tanto direta quanto transferida por um ato explícito de autorização” (AVRITZER, 2007, p. 446). O problema então passa a ser o da autorização, e o que lhe confere legitimidade. Uma vez que essa transferência de responsabilidade seja legítima, cria-se a autoridade: se “aquele a quem pertencem direitos e posses é chamado proprietário”, pode-se dizer que “quando se trata de ações é chamado de autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama autoridade” (HOBBS, 1991 apud AVRITZER, 2007, p. 446). Os problemas “substantivos” da representação — “quem ou o que deve ser representado, por qual tipo de representante ou de representação, mediante que comportamentos ou ações” (LAVALLE; VERA, 2011, p. 96) — não são discutidos ou discutíveis; no contexto de Hobbes a questão é apenas a da autorização para a representação.

Note-se que neste contexto, aliás, esta autorização não é prática e contínua, mas teórica e lógico-dedutiva. A teoria da representação pode ser dividida, afirma AVRITZER (2007, p. 448), em dois “grandes momentos”. O primeiro tem feições lógico-hipotéticas, “no qual não há uma instituição política capaz de instituir o ato da representação”, ou seja, o debate se restringe à discussão do contrato social. Isto é particularmente relevante no caso de Hobbes, em que sua teoria sobre liberdade (a que em larga medida deu origem ao conceito *negativo* de liberdade) justifica um cenário lógico da dinâmica social em que haveria uma guerra de todos contra todos a não ser que um determinado contrato social viesse a fundar o Leviatã, figura representativa que garantiria a paz. Nesse sentido, a representação é debatida de forma a justificar um determinado sistema de governo, concedendo-lhe um fundamento teórico. O segundo momento da teoria da representação está ligado ao “revezamento dos governantes no poder”:

Como Bernard Manin aponta de forma adequada, o republicanismo europeu jamais trabalhou com o conceito de eleição e sim com a idéia [sic] do sorteio enquanto fundante do revezamento dos indivíduos no poder. Manin mostra como o con-

ceito de eleição foi sendo trazido progressivamente para o centro da teoria republicana, levando a uma mudança de concepção: em vez da legitimidade do revezamento dos indivíduos no poder, a teoria da representação passou a se preocupar com que aquele que ocupasse o poder detivesse a autorização de todos os indivíduos, transformando a representação em uma forma de governo [...]. (AVRITZER, 2007, p. 448)

É nesse sentido que a representação se constituiu como a conhecemos no plano político contemporâneo. Primeiro como uma explicação que justifica uma estrutura de poder, mas não oferece aos representados nenhum controle sobre quem os representa; depois, como ferramenta que não apenas justifica mas legitima a existência de representantes e dá um sentido muito mais imediato às suas atividades: eles estão ali para representar não alguma espécie de vontade geral abstrata, mas a vontade dos representados vivos que os elegeram. Todas as três mais importantes revoluções políticas da época dessa virada, como descreve Manin (1997, p. 83) (a Revolução Gloriosa, a Independência Americana, e a Revolução Francesa) tinham como um de seus pilares a ideia de que “indivíduos só são obrigados àquilo que eles consentiram”<sup>5</sup>. O crescimento da ideia é tamanha que possibilitou o pensamento de um Thomas Mann que, em 1918, afirmava que “a atitude político-intelectual é uma atitude democrática; acreditar na política é acreditar na democracia”<sup>6</sup> (URBINATI, 2009, p. 1). Ou seja, pensar a política é pensar a representação de um povo — e sem uma ligação mais clara e razoável entre representados e representantes, a representação perde legitimidade.

É justamente através dessa mudança de visão sobre a representação que a participação torna-se relevante. O parágrafo anterior revela como a participação *já está* intrinsecamente incluída na virada que transformou representação em “forma de governo”: se antes não havia controle populacional sobre os representantes, agora há. Isto, pelo menos em tese, já significa uma influência daqueles que estão de fora da instituição tomadora de decisões — o aparato de poder — *sobre* a instituição, so-

<sup>5</sup> Tradução do autor; no original: “individuals are obliged only by what they have consented to”.

<sup>6</sup> “Thomas Mann maintained an intrinsic relationship between ‘politics’ and ‘democracy.’ ‘The political-intellectual attitude is the democratic one; belief in politics is belief in democracy.’ ”.

*bre* o aparato. E a partir desse momento gera-se uma expectativa de que essa influência traga frutos, consequências: ser um cidadão livre significa também participar da vida política. Essa participação pode significar a liberdade em si, pois isto significa a quebra de uma separação em que os representantes (governantes) põem os representados sob sujeição, na condição de objetos das decisões (um conceito mais republicano de liberdade), ou uma forma de garantir a diminuição e restrição de qualquer controle social sobre o indivíduo (ampliando, portanto, a liberdade negativa de cada um). Como brilhantemente expõe Urbinati:

No momento em que as eleições se tornaram um requisito indispensável e solene da legitimação política e da designação de magistrados, Estado e sociedade civil não puderam mais ser separados, e o desenho das fronteiras separando e conectando as suas esferas de ação tornou-se uma questão a ser permanentemente negociada e reajustada (URBINATI, 2006 apud AVRITZER, 2007, p. 452)

Se a participação nasce de dentro da própria ideia de representação, as fronteiras entre as duas ideias — até pouco tempo atrás, em termos de produção acadêmica, como visto, geralmente desenhadas de tal forma que elas se apresentavam como antagônicas<sup>7</sup> — ficam mais difíceis de dividir e de categorizar. Se fazer representar é participar; para participar, e ainda mais no contexto de sociedades de massas, a representação se faz necessária.

#### 4.3 FORMAS DE PARTICIPAÇÃO

Um grande exemplo prático da forma como as fronteiras entre Estado e sociedade civil vão sendo negociadas e reajustadas é a ampliação das possibilidades de participação que ultrapassam em muito o voto. Essas possibilidades são constituídas por “espaços” (lugares) próprios, sancionados pelo governo (ou seja, formas que passam a ser institucionais; são *institucionalizadas*), em que membros da sociedade civil podem de fato influenciar decisões que seriam de outra forma de alçada exclusivamente dos representantes executivos ou legislativos.

<sup>7</sup> Ver o artigo de LAVALLE e VERA (2011), que trata justamente sobre as tensões entre os termos, além do artigo de LÜCHMANN (2011).

É importante notar que esses espaços são resultados de um processo de construção. Segundo Abers e Bulow (2011, p. 65), “o envolvimento de movimentos sociais em esforços por democratizar o Estado tem sido importante na América Latina pelo menos desde o início dos anos 80”, o que sustenta que houve uma efetiva *conquista* dos espaços. Este trabalho não está sendo desenvolvido a partir de um ponto de vista de completude: estamos todos ainda no meio desse processo de construção, ainda misturados ao seu devir, e portanto há ainda muito a ser feito para compreender melhor não apenas os espaços existentes mas o que eles podem proporcionar em termos de democratização das tomadas de decisão. O quadro que se desenha, por mais que variável em cada região e contexto, é um em que ocorre “um processo intenso de aproximação entre atores sociais e estatais” (ABERS; BULOW, 2011, p. 65), o que equivale a dizer que há, mais do que nunca e cada vez mais, a possibilidade de que pessoas de fora da estrutura de poder possam influenciar resultados políticos.

Além disso, há um aspecto a mais nos espaços de participação que não se pode aferir diretamente de seu desenho enquanto mediação entre sociedade civil e Estado: a formação de confiança e laços de solidariedade, que resulta na criação de redes envolvendo os dois tipos de atores (social e estatal) de forma que as atitudes de influência e participação não estão temporal ou fisicamente confinadas aos espaços de participação:

Paralelamente às reuniões formais das IPs [instituições participativas], há uma série de atividades informais que ajudam a construir confiança e “laços de solidariedade”. Estas atividades são compreendidas com fins de conduzir o ardiloso trabalho no âmbito dos processos decisórios formais, especialmente no que tange ao desenvolvimento de estratégias políticas coerentes. A arquitetura institucional das IPs liga os movimentos sociais e as lideranças comunitárias em um processo contínuo, que pode construir a confiança por meio de interações repetidas. Os cidadãos têm, através deste canal, meios para compartilhar seus problemas, bem como para estabelecer “laços de solidariedade” com indivíduos e grupos que enfrentam problemas semelhantes. A construção da confiança foi citada frequentemente nos anos 1990 e 2000 como um componente fundamental na cri-



ação de instituições mais eficazes. Assim, a arquitetura institucional fornece os meios para que os cidadãos possam desenvolver fortes laços com os seus concidadãos, bem como com representantes do governo. (WAMPLER, 2011, p. 48)

Neste sentido é válido dizer que os espaços de participação criam muito mais que janelas de oportunidade para participar: criam redes que ligam os indivíduos, de maneiras diversas, às possibilidades de jogar o jogo político com vistas a ajudar a moldar os próprios futuros (e o da sociedade em que vivem). As ferramentas de participação possibilitam, pelo menos enquanto potência por detrás de sua existência, uma *cultura* de participação. Constituem influência que pode justamente fazer com que alguém altere sua balança pessoal — com que alguém valorize menos a liberdade de expressão e mais esta outra, ampla, política.

Mas, para além das formas institucionalizadas de participação, existem outros dois dispositivos de participação que devem ser analisados. Em primeiro lugar, o voto, a ferramenta de participação institucional padrão — que, como vimos, é a “autorização” que na tradição política ocidental contemporânea legitima a representação. Em segundo lugar, as formas extrainstitucionais (às quais a teoria se refere como não-convencionais) de participação.

Se a conjectura analisada tiver algum fundamento — uma maior valorização da liberdade de expressão enquanto liberdade está diminuindo o valor que as pessoas conferem à participação política — isso significa também que o valor conferido ao voto diminui?

O voto é, definitivamente, um espaço institucional de participação — não é preciso aqui retomar a queda da oposição entre representação e participação como já a analisamos alguns parágrafos acima. O voto direto e a expansão de seu alcance foram, inclusive, lutas sociais marcantes ao longo da história do Brasil, o mais recente episódio sendo o emblemático movimento “Diretas Já”, ainda que ele não tenha obtido um resultado positivo diretamente advindo do ápice da pressão popular que envolveu.

Não se poderia, contudo, afirmar categoricamente que uma menor valorização da participação política signifique uma menor valorização do voto, ou vice-versa; a forma como ambos os elementos são percebidos pela população é mais importante do que qualquer conceituação teórica transcendental, e o fato de que é possível dissociá-los e tratá-los separadamente evita qualquer tipo de ligação intrínseca. Em outras palavras, dar maior valor à participação pode significar sim uma recusa ao,

ou desvalorização do, voto. O voto autoriza a representação, e questionar a essência desse conceito pode significar não apenas a apatia ou a escolha consciente da não-participação, mas uma tentativa mais audaciosa de buscar novas formas de participação e representação. Afinal, a própria *magnum opus* de Pitkin surge em um contexto de “inconformismo diante das teorias da autorização”, em que “as insuficiências de um ato de consentimento único” no campo da representação são denunciadas (LAVALLE; VERA, 2011, p. 96). Dalton e Wattenberg (1993, p. 211), quanto à Europa e aos Estados Unidos, argumentam que, embora por uma margem pequena, “se há algum padrão predominante em participação por voto nas últimas décadas, é um padrão de declínio”<sup>8</sup>. Quanto à América Latina, Ribeiro e Borba (2015, p. 143) afirmam algo semelhante ao escrever que a “literatura dedicada ao tema tem apontado [...] para um crescimento do envolvimento político dos cidadãos nas modalidades não convencionais e para o declínio das formas convencionais”.

O voto obrigatório no Brasil<sup>9</sup> põe a abstenção eleitoral em um ângulo diferente, mas mesmo assim cabe aqui a observação de alguns dados. Segundo Silva (2013, p. 112), o percentual médio de abstenção eleitoral no Brasil, no período entre 1989 e 2010, é de 18%, mantendo-se estável desde 1994 — mas estável num patamar mais alto, considerando a abstenção de 12% e 14% no primeiro e no segundo turno, respectivamente, das eleições de 1989. O percentual médio de voto branco foi de 2% no mesmo período, e o de voto nulo, 5%. Dalton e Wattenberg (1993, p. 209), ao discutirem o declínio da participação eleitoral, analisaram também conjunturas que causavam fenômenos diversos: no Leste Europeu, a participação eleitoral foi de 93% nas primeiras eleições democráticas após um período sem eleições. Nos Estados Unidos, em um ano próximo, a participação foi de 55%; os autores especulam que seja porque os eleitores americanos já tomam por garantido seu sistema eleitoral.

Mas segundo Silva (2013, p. 131), dos dados não podemos derivar necessariamente uma teoria do declínio absoluto, ainda que progressivo e no momento inicial, do voto, pois os resultados da pesquisa como um todo apontaram “barreiras” que causam a abstenção, barreiras “oriundas da própria estrutura social marcadamente desigual no país, criando obs-

<sup>8</sup> Tradução do autor; no original: “Thus, if there is any predominant pattern in voting participation in recent decades, it is one of declining turnout”.

<sup>9</sup> No Brasil o voto é obrigatório para pessoas que têm entre 18 e 70 anos (incluindo as idades limítrofes), e facultativo para quem tem 16, 17 e mais de 70 anos (BRASIL, 1988).

táculos sociais que pesam no momento decisório de se dirigir às urnas”. A insatisfação com a política é apenas um “resíduo” enquanto causa de abstenção e, no que tange aos votos brancos e nulos, “a tese de que esses votos são expressão de protesto deve ser relativizada”.

Quanto aos movimentos sociais, são diversas suas definições. Para AMENTA et al. (2010, p. 2), movimentos sociais políticos são “atores e organizações que buscam alterar déficits de poder e causar transformações sociais através do Estado ao mobilizar cidadãos comuns para ação política sustentável”<sup>10</sup>. A questão da alteração de déficit de poder é interessante: ela parece não incluir movimentos sociais conservadores que buscam a manutenção da desigualdade do poder<sup>11</sup>. Também parece não incluir atores e organizações que não dialogam direta ou indiretamente com o Estado — as conquistas dos movimentos sociais precisam se legitimar institucionalmente para efetivamente levarem à sociedade os benefícios sociais almejados.

Já para Melucci (2001, p. 35) movimentos sociais são muito mais específicos que a definição geral anterior: são ações coletivas de cunho solidário manifestando um conflito e rompendo os limites de compatibilidade do sistema. Quando uma dessas três características — a solidariedade, o conflito e o rompimento dos limites de compatibilidade do sistema — não está presente, Melucci argumenta que se trata de um outro fenômeno que não um movimento social.

Ao invés de discorrer sobre a possibilidade teórica de que governos possam prestar atenção às ou inteligentemente contornar as reivindicações de movimentos sociais (como forma de avaliar o quão relevante é, para esta pesquisa, essa modalidade de participação política), pode parecer mais proveitoso contar com análises que demonstrem os efeitos que eles efetivamente têm sobre os resultados políticos. Quanto a isso, AMENTA et al. (2010, p. 6) afirmam, em suma, que “questões mais globais sobre se os movimentos [sociais] tiveram importância e quanta importância tiveram em comparação com outros determinantes de resultados

<sup>10</sup> Tradução do autor; no original: “We define political social movements as actors and organizations seeking to alter power deficits and to effect social transformations through the state by mobilizing regular citizens for sustained political action”.

<sup>11</sup> Como a ideia da *bad civil society*, termo guarda-chuva que se refere principalmente a grupos associativos que “se organizam em torno de ideias intollerantes ou para defender interesses particularistas” (ABERS; BULOW, 2011, p. 57-58).

políticos não foram conclusivamente abordadas”<sup>12</sup>. Isto, no entanto, não é parâmetro para decidirmos sobre a relevância dos movimentos sociais enquanto parte do nosso objeto de estudo: se contarmos com essa perspectiva também em relação aos espaços institucionais, tampouco há pesquisas conclusivas.

Os resultados produzidos por instituições participativas (IPs) variam muito: pesquisadores têm identificado mudanças no conteúdo e na forma de deliberação, melhorias no bem-estar social, mudanças nos tipos de políticas públicas implementadas pelo governo, melhorias das capacidades políticas dos cidadãos, bem como o aprofundamento da democracia local [...]. No entanto, também é verdade que muitas IPs tendem a produzir mudanças relativamente modestas, ou mesmo, em alguns casos, nenhum tipo de mudança. (WAMPLER, 2011, p. 43)

Não se trata muito, portanto, de *resultados* da participação política. Se as três instâncias que habitam um complexo universo que abarca representação e participação (o voto, os espaços institucionais de participação e os movimentos sociais) têm efeitos sobre os resultados políticos, isso não interessa prontamente; a questão maior é *como* se quer chegar aos resultados, e como um determinado *conteúdo* para o conceito de liberdade estaria afetando essa estratégia e motivação para alcançar esses efeitos. Talvez as pessoas estejam usando mais a *expressão* para buscar esses resultados. A lógica, manifesta ou não, é: mais pessoas precisam saber de um determinado problema para que “alguém” (ou quem sabe alguma instituição que represente a sociedade) aja sobre ele. Mas, que parte daqueles que usam da expressão para tornar o problema mais conhecido fazem parte deste segundo momento — a ação política? Ou a liberdade é efetivada e satisfeita já no primeiro momento, o de mero “compartilhamento”, seja na internet, seja em conversas casuais, de algum problema?

Há uma outra questão conceitual mais profunda em relação a protestos e manifestações sociais em geral: quem sai às ruas segurando car-

<sup>12</sup> Tradução do autor; no original: “The more global questions of whether most movements have mattered and how much they have mattered in comparison with other determinants of political outcomes have not been conclusively addressed”.

tazes exigindo a mudança de uma situação *participa*, afinal? Evidentemente. Mas até que ponto a estratégia de sair as ruas não seria *justamente a expressão* — Chamar a atenção de mais pessoas para um problema, transmitindo uma mensagem de frustração, de indignação, quiçá de raiva? O protesto por si só não se converte automaticamente em peso institucional; na hora da votação de uma lei, apenas os votos dos parlamentares determinam o resultado efetivo. Se há um peso político nas manifestações, não seria esse essencialmente um peso formado por meio de alguma *expressão*?

Brigar pelo direito de se manifestar socialmente tem o mesmo sentido léxico de “se manifestar” em nível pessoal: é brigar pelo direito de expressão. Por outro lado, quando uma manifestação ganha volume ao ponto de tornar-se “difícil de ignorar”, exerce pressão sobre mecanismos institucionais tanto quanto, ou talvez mais do que, *outros* mecanismos institucionais<sup>13</sup>. E o questionamento quanto a natureza de um protesto (mera expressão ou efetiva participação) só faz sentido quando há legitimidade no sistema de governo. Se o regime é ditatorial e violentamente repressivo, essa é a *única* forma de participação política que resta. Não há alternativa institucional.

Mas como tratar um movimento social majoritariamente virtual, por exemplo? E a participação esporádica, *pontual* em protestos, que aumenta o número de participantes, mas o transforma em um acontecimento não mais composto por membros investidos na mesma causa?<sup>14</sup>

Os mesmos movimentos sociais, se olhados pela lógica de sua continuidade no tempo, representam algo completamente diferente. Ao organizarem ações de expressão contínuas e arregimentarem mais “cidadãos comuns” para dar-lhes suporte, acabam transformando-se em uma entidade fixa e reconhecível, e esta é capaz até mesmo de entrar em espaços governamentais para influenciar decisões políticas diretamente — isto é, através da expressão contínua de uma rede de representados com um objetivo comum, representantes podem enfim transformar expressão em participação.

---

<sup>13</sup> O escopo do trabalho não permite abordar com profundidade ainda uma outra questão: a construção imagética da dita “opinião pública”.

<sup>14</sup> Como dizem RIBEIRO e BORBA (2012, p. 29), os incentivos para participar de protestos são muitos, podendo incluir até mesmo “a inserção [dos indivíduos] em redes sociais cuja maioria dos membros se envolve em protestos”, isto é, a participação em protestos pode ser uma questão de envolvimento sócio-afetivo e não necessariamente uma questão de confiança no repertório ou de consciência política.

Sindicatos também devem ser levados em conta, uma vez que, mesmo não fazendo parte do governo, são reconhecidos como locais em que se pode influenciar decisões políticas — e em que, o que é também bastante profícuo, pode-se verificar o desenrolar de negociações entre duas entidades não-estatais.

No próximo capítulo serão expostas as perguntas encontradas no World Values Survey (WVS) que ajudarão a compor a análise estatística. Os dados da análise também serão apresentados.

## 5 ANÁLISE DE DADOS

*“A verdade vos libertará, mas primeiro vos irritará”*<sup>1</sup>

Gloria Steinem

É preciso obter, a partir do questionário WVS, três tipos de dados: em primeiro lugar, dados que nos permitam aferir a valorização da liberdade de expressão. Em segundo lugar, dados que providenciem uma boa visão geral sobre a participação política. Por último, será conveniente obter informações sobre o uso da internet.

Existem questões diretamente relacionadas à participação em alguns tipos de grupos (V25–V35), sendo os seguintes os mais importantes para esta monografia:

- Sindicatos (*Labor union*)
- Partidos políticos
- Organizações ambientalistas
- Associações profissionais
- Organizações filantrópicas ou humanitárias
- Organizações de consumidores
- Outras organizações

Como resposta, os entrevistados podem dizer que não são membros, que são membros ativos, ou que são membros inativos.

Estas organizações se relacionam de formas importantes com o que foi discutido, por exemplo, no capítulo passado. A filiação a sindicatos, partidos políticos, organizações ambientalistas e organizações de consumidores é geralmente indicativa de que alguém está interessado em influenciar de forma direta a política, isto é, exercer a participação, seja dentro do sistema ou a partir de interações e pressões externas, mas reconhecidas pelo governo. Grupos ambientalistas e de consumidores costumam fazê-lo a partir de ações judiciais e de apoio ou incentivo a — quem sabe a sugestão regular de — projetos de lei e decisões administrativas que avancem seus interesses. Organizações filantrópicas podem

---

<sup>1</sup> Tradução do autor; no original: “The truth will set you free, but first it will piss you off.”

não funcionar da mesma forma, mas elas estão amalgamadas na categoria de organizações humanitárias, estas sim muitas vezes agindo também dentro do sistema político de forma similar a organizações ambientalistas e de consumidores. Associações profissionais (como câmara de lojistas, conselhos de medicina, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), entre outras) podem também fazê-lo de forma similar, inclusive, a sindicatos. Por fim, “outras organizações” é uma categoria útil no caso do WVS, que é um questionário internacional, uma vez que as categorias supracitadas podem não englobar todos os tipos de associações de uma realidade nacional específica. No Brasil, como também discutido anteriormente, temos instituições como orçamentos participativos, conselhos municipais, associações de bairros, entre outros, que podem ser incluídas como resposta a essa questão.

Outros tipos de participação aparecem mais tarde no questionário (V82-V94). Os entrevistados respondem se:

- Doaram (dinheiro) para uma organização ecológica nos últimos dois anos
- Participaram de alguma manifestação a favor do meio ambiente nos últimos dois anos
- Já assinaram uma petição pública, poderiam fazê-lo ou nunca o fizeram.
- Já participaram de um boicote, poderiam fazê-lo ou nunca o fizeram.
- Já participaram de manifestações pacíficas, poderiam fazê-lo ou nunca o fizeram.
- Já participaram de greves, poderiam fazê-lo ou nunca o fizeram.
- Já fizeram qualquer outro ato de protesto, se poderiam fazê-lo ou nunca o fizeram.

No caso das últimas cinco perguntas, aqueles que responderam afirmativamente também são questionados quanto à frequência de suas participações nos atos em tempos recentes. O voto, que o WVS divide em voto nas eleições locais e nas eleições nacionais, é analisado nas perguntas V226 e V227; as “eleições locais” são as eleições de prefeitos, vereadores e deputados estaduais, e as eleições de deputados federais, governadores e de presidente são consideradas como eleições nacionais. Na pesquisa não há menção a senadores.



As perguntas mais relevantes em termos de valorização da liberdade de expressão são as que instam os entrevistados a escolherem o que é mais importante para eles (V62–V63), dentre as seguintes opções:

- A manutenção da ordem na nação
- Maior participação das pessoas em decisões importantes do governo.
- A luta contra a inflação
- A proteção da liberdade de expressão

Por fim, existem questões sobre o uso da internet como fonte de notícias (V221–V223) que podem nos ajudar a verificar uma possível diferença, nos cruzamentos estatísticos, a partir dessa característica. Os entrevistados são questionados quanto à frequência com que utilizam determinados meios de comunicação como fontes de notícias: nestas três perguntas, são perguntados sobre o telefone celular, o e-mail e a internet. O telefone celular foi incluído porque celulares com acesso à internet (e boa funcionalidade para acessá-la) são hoje ubíquos.

## 5.1 DOIS OU TRÊS GRUPOS

A partir das questões V62 e V63 chegamos a uma divisão em três grupos da população pesquisada. As pessoas que escolheram a proteção da liberdade de expressão como resposta à primeira pergunta compõem um grupo que chamarei de grupo A (ou seja, para esse grupo a liberdade de expressão é a maior prioridade). Há aqueles que não escolheram a liberdade de expressão na primeira questão, mas o fizeram como segunda opção na questão V63 — ou seja, a ideia ainda é bastante importante; este grupo chamarei de grupo B. O grupo C é composto de pessoas que não escolheram em momento algum a liberdade de expressão como algo prioritário. Juntos, os grupos A e B constituem 25,8% da amostra.

Tabela 1 – Distribuição de frequência dos grupos segundo priorização da liberdade de expressão.

Grupo C	74,2%
Grupo B	17,1%
Grupo A	8,7%

Anteriormente, discutimos como o ambiente, a *lógica* da internet, e sua pervasividade, poderiam contribuir decisivamente com a valorização da liberdade de expressão no esteio de desenvolvimentos históricos já nesta direção. A partir das questões V221, V222 e V223, um índice de uso da internet foi gerado, com a divisão de 4 grupos de pessoas (a partir dos quartis) classificando-as segundo menor ou maior uso<sup>2</sup>. Na figura 1, podemos ver a relação entre grupos relativos à valorização da liberdade de expressão e os quartis estatísticos que formaram os grupos relacionados ao uso da internet: 7,1% do grupo que menos usa a internet faz parte do Grupo A (maior valorização da liberdade de expressão), enquanto 9,8% do grupo que mais usa a internet faz parte do grupo A. Quase 80% dos que menos usam a internet estão no grupo C, enquanto esse número cai para 65,6% no grupo dos que mais usam a internet.

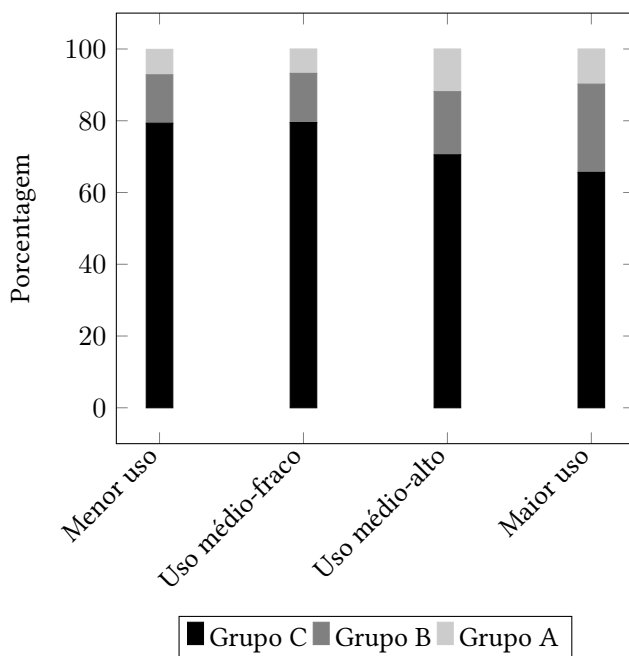
O teste em questão é significativo para toda a população. Essas conclusões ao mesmo tempo validam e desafiam nosso pressuposto acessório acerca da internet e da valorização da liberdade de expressão. Se temos um índice de correlação gama 0,195 (ou seja, positivo, conforme o esperado), esta correlação é relativamente fraca e portanto indica que não há uma correspondência certa quanto a estas duas variáveis. Dada a complexidade do tema, por outro lado, nada mais justo: há provavelmente outras variáveis que incidem sobre a valorização da liberdade de expressão, incidindo possivelmente *também* sobre o uso da internet (como renda, região, escolaridade, etc) e que podem fazer com que essa relação por si só não seja tão intensa.

## 5.2 AS PARTICIPAÇÕES

Começamos pelo tipo de participação mais clássico e mais ligado à representação: o voto (Tabela 2). A associação Gama entre as variáveis é negativa, ainda que fraca — ou seja, a princípio seria possível afirmar que quanto mais se valoriza a liberdade de expressão, menos se vota. No entanto, não apenas essa tendência não é forte, como também não

<sup>2</sup> O índice vai de 0 a 12, com 0 sendo um valor mínimo (os respondentes disseram nunca usar a internet, o e-mail e o telefone celular como fonte de notícia) e 12 o valor máximo em termos de uso da internet (os respondentes diriam usar a internet, o e-mail e o telefone celular como fonte de notícias todos os dias). Foi feito um teste de confiabilidade (*reliability*) para verificar se as perguntas mediam uma mesma dimensão, de modo a legitimar a criação de um índice englobando as variáveis. O resultado foi positivo e significativo (0,786), com correlações positivas entre todas as variáveis.

Figura 1 – Grupos segundo valorização da liberdade de expressão, de acordo com índice de uso de internet.



é significativa, de modo que não é possível afirmar que ela ocorre no conjunto da população.

Um dos maiores problemas com a análise do voto, de qualquer maneira, é sua obrigatoriedade. Isso torna difícil interpretar a influência de *qualquer* fator sobre ele. Se o voto não fosse obrigatório (cenário que o WVS não investiga), que tipo de análise seria possível fazer com dados significativos e que indicassem correlações fortes, fossem elas positivas ou negativas?

Como vimos, o conceito de liberdade de expressão com o qual estamos trabalhando é um conceito ampliado a partir de Mill (2010). Atualizações contemporâneas do conceito (especialmente as de natureza jurídica) e as diferentes formas de ver o próprio conceito anterior de *liberdade* em si causam variações políticas, axiológicas, contextuais dessa ideia central, mas não a alteram em seu fundamento. No caso de uma correlação

Tabela 2 – Participação segundo votos, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão.

	Grupo C	Grupo B	Grupo A	Gama	Sign.
<i>Eleições locais</i>					
Nunca vota	4,9%	4,8%	10,4%	-,127	,103 (Geral) ,103 (Gama)
Geralmente vota	8,7%	10,4%	9,6%		
Sempre vota	86,4%	84,7%	80,0%		
Total	1079	249	125		
<i>Eleições nacionais</i>					
Nunca vota	5,9%	7,7%	13,5%	-,091	<b>,020</b> (Geral) ,242 (Gama)
Geralmente vota	8,7%	6,9%	6,3%		
Sempre vota	85,5%	85,5%	80,2%		
Total	1075	248	126		

forte no cenário imaginário acima, não deveríamos interpretar que um determinado aspecto *de liberdade* (positivo, negativo, republicano) pode estar relacionado a um maior ou menor índice de votos (o que tornaria esta monografia uma investigação de uma coisa outra) ou ainda que um determinado tipo de liberdade de expressão é valorizada (um conceito como o de Haiman, ou um de Sunstein) — mas sim que, no caso de uma correlação positiva, tudo ocorre conforme o que podemos depreender da teoria de Dahl (sim, uma maior valorização da liberdade está relacionada a um maior índice de votos); ou que, no caso de uma negativa, estamos diante de uma situação em que, para as pessoas segundo as quais se expressar é basicamente ser livre, o voto não foi motivo para sair de casa em dia de eleição.

Essa interpretação simples, mas direta e abrangente (e a qual podemos nos permitir), engendra uma boa transversalidade conceitual na interpretação dos dados. Não é possível inferir um cenário causal a partir de características que, em sua diversidade, atrapalhariam a visão do quadro geral: independente se o conceito de liberdade do sujeito A for este e do sujeito B for outro, ou se o sujeito C acredita que a liberdade de expressão é um valor supremo e o D acredita que ele é importante, mas deve ser relativizado segundo o contexto; o que importa é que (isto é, se houver correlação forte e significativa) a prioridade conferida à expressão acompanhou alguma medida de impulso à, ou negligência da, participação política.

Sigamos com a análise de uma variável diferente. Se o voto nos

remete à representação, a participação em partidos políticos nos aproxima um pouco mais da participação, sem necessariamente provocar uma concentração na expressão como método para tal. Ao fazer parte de um partido, a estrutura representativa é abraçada até ser transformada em ativa: mesmo que o entrevistado não seja um *representante eleito* e que deliberar dentro do partido não é o mesmo que discutir uma decisão do bairro, da cidade, etc, ele está dentro da estrutura, *inseriu-se* nela e em sua lógica.

O WVS não pergunta se algum dos entrevistados ocupa algum cargo na estrutura pública a partir dos partidos (ou mesmo na estrutura dos partidos), mas pergunta se o sujeito é filiado a algum partido e se essa filiação é “ativa” ou “inativa”. Embora não fique claro qual é o critério de divisão segundo “atividade”, subentende-se que um membro “ativo” de um partido *no mínimo* compareça a reuniões no diretório, e um inativo seja apenas filiado, sem se envolver com os negócios rotineiros da instituição.

Tabela 3 – Filiação a um partido político, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão.

	Grupo C	Grupo B	Grupo A	Gama	Sign.
Não é membro	94,6%	94,8%	91,4%	,103	,189 (Geral) ,401 (Gama)
É membro inativo	3,4%	2,8%	3,1%		
É membro ativo	2,0%	2,4%	5,5%		
Total	1094	252	128		

A associação é positiva (ou seja, quanto maior a valorização, maior a participação), mas não só é fraca como não se pode dizer que é aplicável ao conjunto da população. Nesse sentido, não há indício de correlação sobre o qual se possa tecer comentário.

O que dizer da participação em outros grupos? A tabela 4 expõe os dados, em que infelizmente não se vê nenhuma correlação forte. As mais intensas (0,269 no caso das organizações ambientalistas, e 0,221 no caso das associações profissionais) são também as únicas significativas, de modo que nos outros casos não é possível afirmar nada para o conjunto da população.

Embora possa-se logicamente presumir que os interesses das categorias profissionais passem pela aprovação de leis e por decisões do poder executivo, em termos de publicidade e amplo conhecimento geral pouco se sabe da maneira como essas associações se movimentam em

Tabela 4 – Inclusão em diversas instituições, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão.

	Grupo C	Grupo B	Grupo A	Gama	Sign.
<i>Sindicatos</i>					
Não é membro	87,0%	85,7%	85,9%	,052	,795 (Geral) ,516 (Gama)
É membro inativo	6,0%	6,0%	4,7%		
É membro ativo	7,0%	8,4%	9,4%		
Total	1091	251	128		
<i>Organizações ambientalistas</i>					
Não é membro	96,4%	92,8%	94,6%	,269	<b>,036</b> (Geral) <b>,038</b> (Gama)
É membro inativo	1,6%	3,6%	0,8%		
É membro ativo	2,0%	3,6%	4,7%		
Total	1091	251	129		
<i>Associações profissionais</i>					
Não é membro	91,8%	89,3%	84,4%	,221	<b>,044</b> (Geral) <b>,019</b> (Gama)
É membro inativo	3,0%	3,2%	3,9%		
É membro ativo	5,2%	7,5%	11,7%		
Total	1092	252	128		
<i>Organizações filantrópicas ou humanitárias</i>					
Não é membro	85,5%	84,3%	90,7%	-,050	,447 (Geral) ,514 (Gama)
É membro inativo	3,6%	3,1%	1,6%		
É membro ativo	10,9%	12,6%	7,8%		
Total	1096	254	129		
<i>Organizações de consumidores</i>					
Não é membro	98,4%	98,8%	96,1%	,162	,381 (Geral) ,464 (Gama)
É membro inativo	0,5%	0,4%	0,8%		
É membro ativo	1,2%	0,8%	3,1%		
Total	1091	252	129		
<i>Outras organizações</i>					
Não é membro	97,5%	96,8%	97,7%	,064	,457 (Geral) ,710 (Gama)
É membro inativo	0,9%	0,4%	0%		
É membro ativo	1,6%	2,8%	2,3%		
Total	1092	253	129		

prol disso — ademais, associações profissionais têm também outras funções manifestas, como a troca de conhecimentos e contatos entre colegas de ofício, além de benefícios como direito ao desfrute de clubes, convites

para eventos sociais, etc. Estamos mais acostumados a ver ações de associações ambientalistas voltadas para a esfera política (em defesa da preservação de espécies, do reflorestamento, contra o desmatamento, etc). De qualquer modo, a correlação relativamente fraca que existe é positiva: uma maior valorização da liberdade de expressão ocorre concomitante a uma maior participação.

Outras duas questões tratam do tema “meio ambiente” de formas diferentes: sem referências a filiação a quaisquer grupos, pergunta-se para o entrevistado se ele já doou dinheiro para uma organização ecológica nos últimos dois anos ou se, também nos últimos dois anos, participou de alguma manifestação a favor do meio ambiente nos últimos dois anos.

Tabela 5 – Doação para organizações ecológicas e manifestações a favor do ambiente, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão.

	Grupo C	Grupo B	Grupo A	Gama	Sign.
<i>Doação para organizações ecológicas</i>					
Não	93,4%	92,9%	87,5%	,171	,054 (Geral)
Sim	6,6%	7,1%	12,5%		,117 (Gama)
Total	1098	253	128		
<i>Participação em manifestações a favor do meio ambiente</i>					
Não	94,0%	87,4%	89,8%	,315	<b>,001</b> (Geral)
Sim	6,0%	12,6%	10,2%		<b>,002</b> (Gama)
Total	1101	253	127		

Na tabela 5 pode-se ver o maior índice de correlação Gama até o momento: 0,315, um índice positivo no caso das manifestações a favor do meio ambiente. Apesar de o maior até então (e válido para o conjunto da população), ainda é um índice considerado fraco; de qualquer maneira, pode-se certamente riscar do mapa a possibilidade de uma maior valorização da liberdade de expressão estar relacionada a uma menor participação em manifestações pró-ambiente.

Resta avaliar ainda cinco outras variáveis: aquelas relativas às formas de participação em geral chamadas de “extrainstitucionais”; no caso do WVS, temos à disposição dados sobre petições públicas, boicotes, manifestações pacíficas, greves e atos de protesto. As perguntas, reitera-se, têm como opções de resposta “já participei”, “participaria” e “nunca participaria”, de modo que mesmo a não-participação é subdividida em opi-

niões relativas a elas. Como esse dado é irrelevante para esta monografia e pode interferir no processamento estatístico dos dados, as respostas foram recodificadas para duas opções simplificadas: “já participei” e “não participei”<sup>3</sup>.

Tabela 6 – Formas extrainstitucionais de participação política, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão.

	Grupo C	Grupo B	Grupo A	Gama	Sign.
<i>Petições públicas</i>					
Nunca assinou	58,8%	41,2%	52,4%	,237	<b>,000</b> (Geral) <b>,000</b> (Gama)
Já assinou	41,2%	58,8%	47,6%		
Total	1069	250	126		
<i>Boicotes</i>					
Nunca apoiou	95,2%	95,8%	95,2%	-,028	,939 (Geral) ,836 (Gama)
Já apoiou	4,8%	4,2%	4,8%		
Total	1008	236	124		
<i>Manifestações pacíficas</i>					
Nunca participou	85,7%	79,4%	80,3%	,191	<b>,021</b> (Geral) <b>,011</b> (Gama)
Já participou	14,3%	20,6%	19,7%		
Total	1066	252	127		
<i>Greves</i>					
Nunca participou	89,2%	81,0%	85,0%	,244	<b>,001</b> (Geral) <b>,003</b> (Gama)
Já participou	10,8%	19,0%	15,0%		
Total	1068	253	127		
<i>Qualquer outro ato de protesto</i>					
Nunca participou	92,0%	89,8%	85,4%	,204	<b>,041</b> (Geral) <b>,040</b> (Gama)
Já participou	8,0%	10,2%	14,6%		
Total	1057	245	123		

Como é possível verificar na tabela 6, quase todos os resultados são significativos, de modo que se pode aplicá-los à população brasileira como um todo — a única exceção é o caso do boicote, cujo nível de sig-

<sup>3</sup> É importante notar que estas perguntas não se referem aos últimos dois anos, como no caso das perguntas relativas ao meio ambiente, de modo que não será possível interpretar os dados a partir de uma perspectiva temporal mais apropriada — uma que leve em conta, por exemplo, a possibilidade de que opiniões e hábitos possam ter mudado desde a última vez que um entrevistado participou de algum ato.



nificância indica a absoluta invalidez de seus dados. Ainda assim, os índices de correlação são todos relativamente baixos, nunca ultrapassando sequer 0,315, o maior índice encontrado até aqui. Apesar disso, é importante notar que são positivos, de modo que não parece haver qualquer suporte estatístico à ideia de que a valorização da liberdade de expressão possa estar relacionada a uma menor participação política — pelo menos no que se refere a estes dados.

### 5.3 UM ÍNDICE GERAL

É possível visualizar todos os dados de maneira significativa a partir da construção de um índice de participação política que, assim, compare diretamente todas as formas de participação com a valorização da liberdade de expressão. Dadas as correlações e níveis de significação acima expostos, é fácil imaginar pelo menos a direção geral do resultado — mas a empreitada revela-se útil uma vez que se pode extrair dela um índice de correlação gama mais forte e definitivo.

Os dados a serem codificados numa única variável (nosso “índice de participação política”) respeitam a seguinte lógica:

- Entrevistados que “sempre votam” em eleições locais ganham 1 ponto no índice; aqueles que “geralmente votam” ganham 0,5, e os que “nunca votam” não pontuam. O mesmo ocorre no caso das eleições nacionais.
- Entrevistados que sejam membros ativos de uma organização considerada ganham 1 ponto no índice; membros inativos ganham 0,5, e não-membros não pontuam. O mesmo esquema é replicado para cada variável envolvendo filiação a organizações / grupos.
- Entrevistados que tenham aderido a alguma das formas de participação extrainstitucional consideradas pontuam; quando nunca o fizeram, não pontuam. O mesmo sistema vale para a doação em prol de organizações ambientalistas e participação em manifestações pró-ambiente.

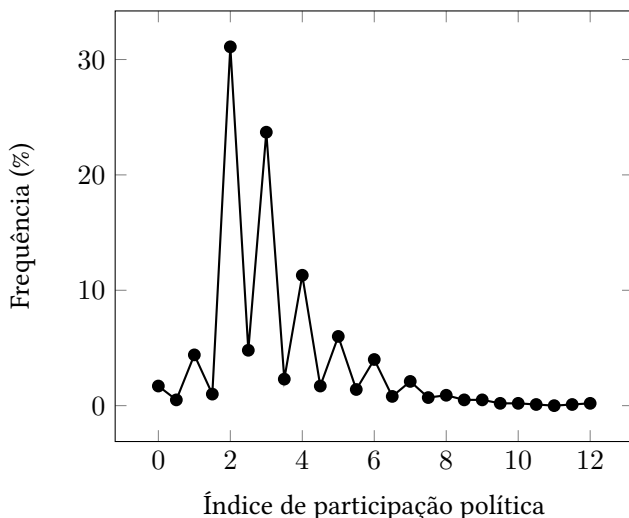
O sistema foi criado tendo em mente uma equalização básica entre as participações “plenas” (ser um membro ativo de uma organização com provável atuação política, votar sempre, ter participado de algum ato político extrainstitucional), entendendo que trabalhar apenas com números naturais faria com que as perguntas em que há nuance (eleitor que sempre vota ou que “geralmente” vota) gerassem uma desproporcionalidade:

2 pontos para aquele que sempre vota (com 1 ponto ficando na situação do voto ocasional), mas apenas 1 para quem participou de um protesto; como evidenciado no quarto capítulo, não há base na literatura para fazer uma diferenciação aritmética tal entre os tipos de participação que cause uma desigualdade axiológica entre as modalidades.

Foram ao todo 16 variáveis, e embora nem todas as correlações entre elas foram fortes (ou mesmo positivas) o nível de confiabilidade (*reliability*) aferido foi de 0,641 — existe uma segurança, a despeito das contradições internas que certamente seriam esperadas, de que as variáveis medem elementos semelhantes.

Embora em tese a cada sujeito pesquisado seria conferida uma pontuação entre 0 e 16, na prática os entrevistados se distribuíram entre 0 e 12 na escala. 38,6% se posicionam até a nota 2 no índice; 67,1%, até a nota 3. É com esses percentis (terços) que vamos trabalhar na consolidação de um último cruzamento de dados.

Figura 2 – Distribuição de frequência do índice de participação política.



O resultado reforça o que pode ser notado ao longo de toda a análise pormenorizada: com uma correlação gama significativa de 0,144 (baixa), não se pode concluir que a valorização da liberdade de expressão está relacionada a menor participação política — e o caso de uma relação

com uma *maior* participação é frágil, posto que a correlação não é alta.

Tabela 7 – Índice de participação política em terços, de acordo com grupos segundo valorização da liberdade de expressão.

	Grupo C	Grupo B	Grupo A	Gama	Sign.
Menos participativos	40,8%	30,6%	36,8%		
Média participação	28,7%	28,2%	27,4%	,144	,024 (Geral)
Mais participativos	30,5%	41,2%	35,8%		,004 (Gama)
Total	885	216	106		

Ainda assim, resta saber se o uso de internet tem algum efeito sobre essa correlação: se, a depender da assiduidade com a qual se usa a internet, a relação pode ser invertida e pode-se ver algo diferente aparecer.

#### 5.4 CONTROLANDO PELO USO DE INTERNET

Comecemos por refazer o cruzamento entre grupos segundo índice de participação política e grupos segundo valorização da liberdade de expressão, que acabamos de analisar, agora usando os quartis segundo índice de uso de internet como terceira variável. Com o resultado poderemos determinar se o uso de internet fará diferença à medida que provoca um índice de correlação diferente.

Tabela 8 – Correlação gama e níveis de significância para cruzamento entre índice de participação política em terços e grupos segundo valorização da liberdade de expressão, controlando por quartis do índice de uso de internet.

	Frequência	Gama	Sign.
Menor uso da internet	303	,192	,413 (Geral) ,068 (Gama)
Uso médio-fraco	316	,085	,602 (Geral) ,435 (Gama)
Uso médio-alto	262	-,095	,491 (Geral) ,361 (Gama)
Maior uso da internet	317	,236	,032 (Geral) ,008 (Gama)

A diferença que provoca, contudo, apenas aprofunda os resultados: o único quartil que ofereceu resultados significativos para o universo da pesquisa foi justamente o de maior uso da internet — um resultado positivo, colaborando para a construção da relação constatada até aqui.

A correlação negativa até chega a aparecer — mas não é significativa o bastante para ser levada em conta.

De todos os testes estatísticos anteriores, nenhum ofereceu resultados novos a partir do controle pela terceira variável. Mesmo naqueles que envolvem atos de participação política extrainstitucional, em que houve mais resultados significativos, estes foram confinados a alguns quartis espalhados. Muitas vezes a significância do índice gama não era correspondida pela significância mais ampla, e de forma geral não houve grandes diferenças em termos do índice gama em si.

## 6 CONCLUSÃO

*“Um conceito é como um tijolo. Ele pode ser usado para construir um tribunal da razão. Ou pode ser jogado contra uma janela.”<sup>1</sup>*

Gilles Deleuze

Este trabalho começou a ser pensado após minhas leituras de Clastres (2012). O autor francês descreveu uma sociedade em que, na figura de seu “chefe sem poder”, havia expressão sem autoridade; legitimidade na palavra, praticamente *posse* da palavra, mas uma contrastante falta de amplitude, “liberdade” (em sua encarnação negativa), de ação.

É claro que seria incorreto transpor essa dinâmica diretamente para nossa sociedade, como se fizesse sentido esperar que ela aparecesse entre nós *do mesmo jeito* como ela foi descrita por Clastres. Há problematizações que o olhar antropológico traz para qualquer início de uma tentativa nesse sentido: categorias como “fala” (para não falar de “liberdade”) podem ter um sentido completamente diferente, e portanto não serem passíveis de comparação direta. Mesmo assim, Clastres intrigou e inspirou este pesquisador como têm feito com muitos outros há décadas através de sua etnografia audaciosa: num momento em que cada vez mais a liberdade de expressão é impulsionada pelo contexto de um mundo globalizado, conectado pela internet e com fome de progresso, será que a ligação intuitiva entre grandes termos do vocabulário político contemporâneo não esconderia algo a mais? Uma relação sombria, insuspeita, fundada nas contradições mais surpreendentes, e no entanto frequentes, do que nos torna humanos? Ao associar mais e mais a liberdade à liberdade de pensar e falar, estaríamos aos poucos arando um terreno cultural que nos levaria a deixar de nos importar com a vida pública, com nossa comunidade, com a política em geral?

É verdade que este não foi o único contexto de inspiração para o trabalho. Produzido não em um semestre, mas lentamente ao longo de cerca de dois anos, parte por parte, esta monografia teve início em um contexto de instabilidade política que engendrou protestos grandes como há vários anos não se via no país. Um misto de esperança, indignação e sentido de urgência tomou conta de muitas e muitas mentes, e seria difícil

<sup>1</sup> Tradução do autor; no inglês: “A concept is a brick. It can be used to build a courthouse of reason. Or it can be thrown through the window”.

passar por uma época como essa sem se perguntar, enquanto acadêmico das ciências sociais, o que isso significa para a representatividade, para a participação — para a liberdade.

Antes de seguir em frente, uma palavra pós-fato sobre o uso do *World Values Survey*: o banco de dados externo, cuja amostra é representativa da população brasileira e cujo planejamento foi conduzido por uma instituição internacional renomada, conferiu robustez ao trabalho — mas envolveu sacrifícios. As perguntas sobre participação, por exemplo, não envolvem elementos como orçamentos participativos, conselhos locais com poder decisório dentro da estrutura governamental, entre outras modalidades de participação institucionalizada que têm sido implementadas no Brasil e analisadas pela literatura, como vimos no quarto capítulo. Apesar disso, é lícito ver a troca como vantajosa para a relevância e para a criteriosidade da pesquisa.

## 6.1 REVISANDO A REVISÃO LITERÁRIA

À medida que a revisão bibliográfica avança, passamos a entender melhor como delimitar essa valorização da liberdade de expressão. Antes de pensar nela, foi preciso fazer a necessária investigação pregressa: o que é *liberdade*? Essa pergunta básica revelou, dentro da literatura, a defesa de no mínimo três conceitos distintos: um conceito positivo, um conceito negativo, e um conceito republicano de liberdade. Ao pensarmos melhor as relações entre eles, não pudemos sair da análise sem a conclusão de que na verdade não parece possível delimitá-los de forma fixa e categórica; estes conceitos se assemelham muito mais a faces, aspectos, formas de focar a questão da liberdade, do que necessariamente ideias completamente distintas e incomensuráveis.

Ainda assim, as categorias não se tornam inúteis uma vez que nos damos conta de suas interseções. Sejam elas categorias de fato ou enfoques sobre a realidade — elas produzem efeitos à medida que, sendo a liberdade um conceito fundamental, de base para muitos outros, não apenas ideias mas também atos podem sofrer influências dessas teorias sobre esse termo. Isso fica claro à medida que avançamos para a análise da liberdade de expressão: não fosse a investigação pregressa, a revisão sobre o tema poderia ficar por conta da análise dos argumentos clássicos e da progressiva incorporação jurídica do princípio aos sistemas legais da contemporaneidade. Mas ver o que está por detrás, conceitualmente falando, dos componentes da ideia, dá-nos renovada capacidade para enxergar o que ultrapassa diferentes visões teóricas sobre o tema.

Usar a liberdade de expressão como eixo do objetivo principal da pesquisa, aliás, marca uma forma diferente de avaliar como o conceito de liberdade impacta nossas atitudes nesse sentido; não se trataria de dizer, no cenário que tentamos verificar, que influenciados por uma conotação mais negativa de liberdade ficaríamos mais preocupados com nossas vidas pessoais e nossa esfera de influência ao invés de com a vida comum. A novidade seria perceber que, não importando o *tipo* a partir do qual o conceito de liberdade seria entendido (positivo, negativo, republicano), alguns atos (no caso, os “expressivos”) poderiam estar sendo priorizados em detrimento de outros (os “participativos”) sem prejuízo (ou independente deste), no entendimento dos próprios sujeitos, de suas liberdades.

As conclusões dos capítulos sobre liberdade e liberdade de expressão foram, nos dois casos, apontamentos gerais sobre a fluidez do que estava sob escrutínio: a liberdade não pode ser dividida em caixas, e embora nós tenhamos produzido, enquanto cultura e sociedade, um conceito de liberdade de expressão, não quer dizer que ele seja mais aperfeiçoado que o de outras sociedades e culturas — e discussões *dentro* desse conceito básico, sobre seus limites e sobre suas potências, estão inseridas num contexto axiológico e político de forma muito mais inexorável do que se poderia a princípio desconfiar. Nesse sentido não seria possível, em termos de análise de quaisquer resultados que fossem obtidos, tentar encontrar uma linha que ligasse uma correlação ou outra a esse ou àquele conceito *específico* de liberdade ou liberdade de expressão; tudo se resume à prioridade que se poderia dar aos atos expressivos, e na forma como isso poderia significar uma menor priorização de atos políticos.

Ao recuperarmos o que foi debatido sobre a participação política, podemos ver também como o mesmo mecanismo de constatação da *fluidez* dos conceitos nos auxilia a entender o que percebemos; dessa vez, de forma potencialmente *crucial*.

## 6.2 POSSIBILIDADES E CAMINHOS

De acordo com a análise de dados empreendida, tivemos em geral dois tipos de resultados:

- Ou não conseguimos encontrar correlações significativas entre a valorização da liberdade de expressão e variáveis que acreditei representar, de uma forma ou de outra, formas possíveis de participação política; ou

- Encontramos correlações relativamente fracas, mas positivas, e não negativas como suspeitávamos que poderíamos, contraintuitivamente, encontrar.

Para Dahl (1997, p. 36-37), conforme vimos, “quanto mais os custos de supressão excederem os custos da tolerância, tanto maior a possibilidade de um regime competitivo”. A valorização da liberdade de expressão, quando tal movimento é notório, eleva os custos políticos envolvidos com o ataque silenciador a discursos: as instâncias de poder vão, provavelmente, preferir não contrariar os interesses e valores da população. Sendo assim, o sistema democrático permanece saudável e “competitivo”. Por “competitivo” não se deve entender necessariamente “participativo” na forma como entendemos hoje; a obra de Dahl foi lançada em 1972, enquanto *Political Action*, texto que viria a inovar os estudos da ciência política sobre participação, só seria publicado em 1979<sup>2</sup>. Não; por competitivo, Dahl indica um ambiente em que pode haver mais responsividade por parte do governo, o que já é bom o bastante para a definição auto-declaradamente minimalista de democracia com a qual o autor trabalha (DAHL, 1997, p. 25-26). Ainda assim, a competitividade significa a abertura e a transparência do sistema de contestação público, ou seja, chave para a participação por parte de qualquer cidadão.

No entanto, podemos dizer que os dados que analisamos permitem corroborar esta lógica? Obviamente não permitem negá-la, mas o argumento aqui é que aquilo que comparamos gera uma análise de *outra* dimensão, de *outra* relação. se houvéssemos analisado a relação (dentro de uma série histórica, principalmente) da valorização da liberdade de expressão na população em geral (proporções como a encontrada, por exemplo, na tabela 1.) com algum tipo de índice de abertura do sistema político brasileiro, talvez pudéssemos pensar em uma forma de aferir o quanto os custos sociais de se mexer com a liberdade de expressão estão impedindo que as instituições evitem oposição, interferência popular, cobrança de *accountability* — e talvez mesmo esta direção seja complicada, uma vez que a diferença possa se dar simplesmente por uma taxa diferente de riscos que um governo esteja disposto a aceitar, ou ainda pela

---

<sup>2</sup> Não que a ideia de que as pessoas exigem mais voz nas decisões governamentais seja nova, sequer moderna; contudo, em termos teóricos, a maneira de ver a participação política de hoje, englobando formas extrainstitucionais e servindo até como um critério para analisar a qualidade de uma democracia, no máximo era uma ideia pouco adotada antes desta obra divisora de águas.



eficiência com a qual um governo *consiga* suprimir discursos ao mesmo tempo que venda a percepção de que não é isso que está fazendo.

Mas que outra relação, que outra dimensão, então, estaríamos em posição de avaliar? Uma dimensão mais subjetiva, que passa pelos valores dos indivíduos e liga-os a suas decisões no âmbito político. Nesse sentido, talvez seja um outro grupo de análises e teorias das ciências sociais que nos permita interpretar esses resultados, por tímidos que sejam: justamente a área dos estudos de participação política.

Isso porque, como vimos no quarto capítulo, a tendência é a percepção de que a participação e a representatividade têm muitos pontos em comum na forma como operam dentro de nossa sociedade — e isso não é diferente em termos de participação e expressão. As formas extrainstitucionais de participação não fazem parte do repertório tradicional de participação, que envolve a estrutura política vigente e é (geralmente) limitada a mecanismos de representação; ainda assim, é evidente que quem protesta ou boicota quer causar um efeito político (ou cultural, ou ambos). O detalhe é que, como não está inserido nos mecanismos, só pode fazê-lo a partir da *expressão*: uma reivindicação é expressada, com mais ou menos barulho e capacidade de pressionar uma certa situação, e só o que se pode fazer é esperar que as instituições trabalhem em prol daquilo.

Quanto mais fica evidente a forma como a “expressão” é simplesmente parte integral de qualquer participação política (céus, é impossível pensar a *política* sem pensar em comunicação, em fala, em discurso — e portanto, expressão), mais difícil fica definir qualquer tipo de forma “pura” de participação; provavelmente tais formatos seriam apenas o voto ou o exercício parlamentar. Quem valoriza a um extremo, acima de tudo, a liberdade de expressão, pode até esnobar as eleições e viver sem prestar atenção à política (em qualquer formato) a partir da perfeitamente razoável lógica de que já é livre o bastante simplesmente tendo pensamento e opinião próprios, além da garantia (legal e cultural) de que não será punido, nem mesmo se falar algo que outras pessoas não gostem, ou com o que não concordem. Diante deste cenário é preciso fazer duas observações gerais; uma em relação a esta pessoa hipotética, e outra em relação a toda essa lógica:

- Ao se recusar a dar valor à (e portanto, agir em relação à) política das comunidades nas quais se insere, tal pessoa poderia permitir, sem que soubesse disso, que justamente a garantia de liberdade de expressão que tanto estima seja erodida e finalmente suprimida.

- É importante notar que isso não se trata apenas de uma questão individual: a importância do engajamento público em questões políticas *por parte da população em geral* poderia estar justamente no fato de que isso dificultaria essa erosão de direitos, incluindo o princípio legal da liberdade de expressão.
- Por fim, mesmo uma pessoa completamente avessa à política provavelmente não conseguiria deixar de *agir politicamente* (deixar de fazer com que sua fala tenha um efeito político em potencial) a partir de sua expressão *mesmo que quisesse* pois, como vimos a partir de Fish (1994, p. 106-107), a própria natureza da comunicação exige que ela inescapavelmente exista dentro de um contexto político — recuperando este trecho importante já citado no terceiro capítulo, “a expressão livre só poderia ser um valor primário”, isto é, acima de todos os outros como algo puro, “se o que se valoriza é o direito de fazer barulho com a boca”.

Agora, é claro que este cenário (esta pessoa hipotética) é um extremo instrumental que não se esperava encontrar ao nível de centenas na amostra do WVS; a realidade é cheia de nuances, e se uma correlação negativa fosse encontrada entre valorização da liberdade de expressão e participação política, o que isso indicaria, em termos de efeitos práticos, seria em grande probabilidade um certo desleixo, uma certa *desconsideração* de algumas ou todas as modalidades de participação, por parte de quem já considera ser livre ao poder falar sobre suas opiniões e ideias — seja com amigos, no trabalho, ou no ambiente mais amplo, e amplificador, que é a internet. Mas não é isso que ocorre: quando houve correlações, todas indicaram que dentre aqueles que mais valorizam a liberdade de expressão é progressivamente mais fácil encontrar quem faça parte de grupos com atuação política potencial (organizações ambientalistas e associações profissionais), quem já tenha ido a uma manifestação a favor do meio ambiente, quem já tenha assinado petições públicas, participado de manifestações pacíficas em geral, greves, e outros atos de protesto — em geral, há uma correlação positiva entre valorização da liberdade de expressão e o índice (gerado dentro desta pesquisa a partir de dados agregados do WVS) de participação política, e a diferença no uso da internet não apontou qualquer mudança nessa tendência<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Embora, como apontamos na introdução do capítulo, a internet é uma tendência cada vez mais forte no país e, presume-se, em qualquer lugar no

Como conciliar isso com o pensamento, por parte de autores como Sakamoto, Bocchinii e Youseff (2012, grifos meus), de que há uma “falsa sensação de cidadania” na internet pela substituição da “*ação de verdade*” por um “‘like’ ou por ‘um tweet’”? Talvez a internet represente ainda uma “novidade” no campo das interações sociais, de modo que o problema não esteja tanto na substituição, por um “like”, de uma *outra coisa* que seria a participação *real*, mas sim no fato de que as interações online ainda não sejam encaradas como participações reais. E quanto mais a época que se desenrola diante de nossos olhos oferece evidências do contrário, mais difícil fica continuar a apoiar essa divisão: desde o efeito que vídeos de comediantes têm sobre instituições políticas<sup>4</sup>, até o efeito de petições públicas da internet<sup>5</sup> (que se proliferaram nos últimos anos, de modo que não seria surpreendente caso tenham superado em quantidade as petições *físicas*). Se a internet “complexifica” (RECUERO, 2009, p. 17) as redes sociais da “vida real” (tripliquem-se as aspas), talvez essa complexificação ainda não tenha sido absorvida pela sociedade como um todo, especialmente as instituições políticas.

E, introduzindo esta interpretação com mais uma instância da palavra “talvez”, seja justamente a essa incompletude na adaptação e interação da sociedade com a internet que se possa creditar o que Shirky afirma sobre a internet — a recapitular, que “a internet [...] não faz muito para preparar as pessoas para” as negociações “sérias [que são] necessárias para construir um governo real” (DESIGN, 2012). A partir do momento em que não apenas a expressividade do tipo que se encontra e se engendra na internet crie uma interface mais abrangente com a participação política, mas também que a *participação* interaja no mesmo sentido como *influência* sobre o ambiente virtual, a ferramenta que, no fundo, a internet é, pode ser adaptada para melhor direcionar as pessoas para um tipo de interação que as prepare melhor — que *nos* prepare melhor — para o processo participatório. Afinal, se tanto foi dito nos últimos parágrafos sobre aquilo que há de igual nos “códigos genéticos” da expressão e da participação, é conveniente dizer que a expressão (como nos lembra, por exemplo, Baker (1989)) pode muito bem ser satisfatória enquanto necessidade identitária que um indivíduo tem; como em momentos em que

---

mundo. No WVS, apenas 17,7% dos entrevistados disse nunca usar a internet, o e-mail e o telefone celular como fonte de notícias, enquanto 25% afirmou usar os três diariamente.

<sup>4</sup> Ver <<http://tinyurl.com/kdv57z8>>.

<sup>5</sup> Ver <<http://tinyurl.com/krawdott>>.

tudo que alguém precisa é “desabafar”, a expressão nem sempre requer resposta e interação. A participação, por outro lado, é muitas vezes expressão não apenas tornada consequente, contextualizada socialmente por seu efeito inerente ou por aquele que procura exercer no futuro, mas expressão que entra dentro de um sistema que lhe é alheio — o sistema (político) segundo a qual uma sociedade se organiza; o sistema que vai determinar o caminho que uma expressão percorre até suas consequências. Uma mão levantada numa assembleia, esperando pacientemente pela palavra; a forma como outros têm direito a responder depois a essa palavra, e até mesmo repudiá-la; a carta (ou email) ao representante eleito no congresso; o projeto de lei de iniciativa popular; um vídeo distribuído pela internet que termina com um chamado à ação; a sugestão, no meio de um protesto, que os manifestantes vão para tal lugar ou para aquele outro, e todas as formas de deliberar, no calor do momento, qual será a decisão a ser tomada.

A internet não é o foco deste trabalho, é claro, e por isso tais conclusões preliminares não serão aprofundadas nem sustentadas com o vigor que de outra forma mereceriam — mas ela serve como plataforma para entendermos essa interação insuspeitamente próxima entre expressão e participação, de forma que assim pode-se entender melhor a correlação entre valorização da liberdade de expressão e participação política. Correlação que, à medida que não dá lugar a interpretações causais, implica uma outra possibilidade analítica.

Ao longo do trabalho, em especial no caso da análise de dados, a valorização da liberdade de expressão foi tratada como variável independente nos cruzamentos estatísticos — de modo que, de forma implícita, o que se estava averiguando era a influência *dessa valorização* sobre a *participação*, nesta ordem. No entanto, não apenas esse tratamento é perfeitamente razoável — afinal, o mais intuitivo é pensar que alguém valoriza algo, e então age de acordo com seus valores — como também não interfere com o índice de correlação gama, a medida de associação entre variáveis com a qual trabalhamos. Ainda assim, a partir do momento em que o WVS não nos fornece meios de saber a ordem temporal da escolha de cada variável (o que seria bastante difícil, de qualquer forma, especialmente porque o estudo não é uma série que lida com os mesmos indivíduos, respondendo as mesmas perguntas, ao longo do tempo), não sabemos se essa correlação existe porque os indivíduos passaram a participar politicamente e *então* começaram a dar mais valor à liberdade de expressão.

Isso não seria uma tese absurda, muito pelo contrário, uma vez que conforme vimos com Dahl (1997, p. 27) a garantia da liberdade de expressão é uma das garantias *fundamentais* para promover as condições *mínimas* de uma democracia. Sendo assim, aqueles que participam mais podem entender a importância desse conceito para sua atividade participativa, e assim valorizá-lo mais.

No entanto, se esse for o caso, seria discutível que essas pessoas tenham respondido que a “proteção da liberdade de expressão” é mais importante do que uma “maior participação das pessoas em decisões importantes do governo”, duas alternativas às questões V62 e V63 do WVS. A não ser, é claro, que tenham escolhido esta *última* resposta como a coisa mais importante (resposta à V62) e então, como *segunda* resposta, a proteção da liberdade de expressão.

Isso aconteceu com 7% da população (Doravante Grupo D, em oposição ao Grupo E, que não fez essas escolhas específicas). Quando esse dado é cruzado com o índice de participação política, temos como resultado a tabela 9 a seguir. É uma tabela bastante impressionante, considerando que ela gerou o maior índice de correlação gama visto até agora em todas as análises.

Tabela 9 – Distribuição dos grupos D e E, de acordo com índice de participação política em terços.

	Menos participativos	Média participação	Mais participativos	Gama	Sign.
Grupo E	95,5%	95,1%	87,9%	,378	,000 (Geral) ,000 (Gama)
Grupo D	4,5%	4,9%	12,1%		
Total	466	344	397		

Estes dados, contudo, mesmo sendo estatisticamente significativos, devem ser vistos com cautela: afinal de contas, enquanto o agrupamento ordinal dos entrevistados segundo a escolha da opção “proteção da liberdade de expressão” na pergunta V62 ou V63 certamente é capaz de indicar aqueles que mais valorizam a liberdade de expressão, esta última análise descarta muito rapidamente as *outras* respostas possíveis à pergunta, a lembrar, “a manutenção da ordem na nação” e “a luta contra a inflação” — e a análise delas, especialmente uma que vise inseri-las nesta última consideração, demandaria mais referências teóricas e levaria o trabalho para a seara da causalidade, o que nunca foi e não é o objetivo deste trabalho de conclusão de curso.

Vejo com satisfação a forma como, ao meu ver, a conjunção entre teoria política e análise estatística indicou possíveis caminhos para uma melhor compreensão do objeto de pesquisa e, ao mesmo tempo, deixou algumas questões em aberto, possibilidades inexploradas pelas circunstâncias, que podem servir para trabalhos futuros ou como combustível à imaginação de outros pesquisadores. As complexas interações entre liberdade, liberdade de expressão e participação política podem ser mais profundamente analisadas, e certamente o serão, à medida que a essa discussão acadêmica se adicione outros contextos, outros olhares, outros elementos e outros métodos. Afinal, retomando a citação anterior de Milton (2002), “onde há muito desejo de aprender” vai haver “muito debate, muita escrita, muitas opiniões” — em outras palavras, *“knowledge in the making”*.

## REFERÊNCIAS

- ABERS, R.; BULOW, M. Movimentos sociais na teoria e na prática: como estudar o ativismo através da fronteira entre estado e sociedade? **Sociologias**, v. 13, n. 28, p. 52–84, 2011.
- ADORNO, T. **Minima Moralia**. 2005. Disponível em: <<http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1951/mm/index.htm>>. Acesso em: 10 de junho de 2012.
- AMENTA, E. et al. The political consequences of social movements. **Annu. Rev. Social**, n. 36, p. 14.1–14.21, 2010.
- ANASTAPIO, G. **Censorship**. 2015. Disponível em: <<http://global.britannica.com/EBchecked/topic/101977/censorship/58991/Freedom-of-expression>>. Acesso em: 11 de maio de 2015.
- ARENDT, H. **Between Past and Future**. New York: The Viking Press, 1961.
- AVRITZER, L. Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimidade da ação. **DADOS — Revista de Ciências sociais**, Rio de Janeiro, v. 50, n. 3, p. 443–464, 2007.
- BAKER, C. E. **Human liberty and freedom of speech**. New York: Oxford University Press, 1989.
- BAKUNIN, M. A. **Bakunin on Anarchy**. 1971. Disponível em: <<http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1871/man-society.htm>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2013.
- BAKUNIN, M. A. **Deus e o Estado**. São Paulo: Hedra, 2011.
- BALBACHEVSKY, E. Stuart Mill: liberdade e representação. In: WEF-FORT, F. (Org). **Os clássicos da política: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx**. São Paulo: Ática, 2000, (Série Fundamentos). ISBN 9788508035434. Disponível em: <<http://books.google.com/books?id=HC7zAAAAMAAJ>>.
- BAPTISTA, C. L. A democracia ateniense clássica. **Revista Filosofia Capital**, Brasília, v. 9, n. 16, p. 06–18, 2014. ISSN 1982-6613.
- BASHAW. In: Collins English Dictionary — Complete and Unabridged. New York: HarperCollins Publishers, 2003. Disponível em: <<http://www.thefreedictionary.com/bashaw>>. Acesso em: 4 de agosto de 2014.

BAUMAN, Z. **The London Riots – On Consumerism coming Home to Roost**. 2011. Disponível em: <<http://tinyurl.com/3cy3rcr>>. Acesso em: 8 de maio de 2015.

BERLIN, I. Two concepts of liberty. In: \_\_\_\_\_. **Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty**. New York: Oxford University Press, 2002. (Oxford scholarship online). ISBN 9780199249886. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=e3efQgAACAAJ>>.

BOBBIO, N. et al. **Dicionário de política**. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1993. (Dicionário de política / Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino). ISBN 9788523003098. Disponível em: <<http://books.google.com/books?id=72gBRAAACAAJ>>.

BOLLER JR., P. F.; GEORGE, J. **They never said it**: A book of fake quotes, misquotes, and misleading attributions. Oxford: Oxford University Press, 1989.

BOLLINGER, L. C. **The tolerant society**. New York: Oxford University Press, 1986.

BORBA, J. Participação política: uma revisão dos modelos de classificação. **Sociedade e Estado**, UnB, Brasília, v. 27, p. 263–288, 2012.

BRADY, H. E. Political participation. In: ROBINSON, J. P. (Ed.). **Measures of political attitudes**. San Diego, CA: Academic Press, 1999. p. 737–801.

BRASIL. Constituição (1988), **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF, 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)>. Acesso em: 3 de setembro de 2014.

BRASIL. **Ato institucional Número 5, de 13 de dezembro de 1968**. 2015. Disponível em: <<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=194620>>. Acesso em: 21 de maio de 2015.

BRASIL. **Constituição da república dos estados unidos do Brasil (De 24 de fevereiro de 1891)**. 2015. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm)>. Acesso em: 10 de junho de 2015.

BRASIL. **Constituição da república federativa do Brasil de 1967**. 2015. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao67.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm)>. Acesso em: 21 de maio de 2015.



BRASIL. **Constituição da república federativa do Brasil de 1988**. 2015. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm)>. Acesso em: 21 de maio de 2015.

BRASIL. **Constituição dos estados unidos do Brasil (De 10 de novembro de 1937)**. 2015. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao37.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm)>. Acesso em: 10 de junho de 2015.

BRASIL. **Constituição dos estados unidos do Brasil (De 18 de setembro de 1946)**. 2015. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm)>. Acesso em: 10 de junho de 2015.

BRASIL. **Constituição política do imperio do Brazil (De 25 de março de 1824)**. 2015. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm)>. Acesso em: 21 de maio de 2015.

BRASIL. **Lei nº 2.083, de 12 de novembro de 1953**. 2015. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1950-1959/lei-2083-12-novembro-1953-366187-norma-pl.html>>. Acesso em: 10 de junho de 2015.

BRITANNICA, E. **“Schenck v. United States”**. 2015. Disponível em: <<http://global.britannica.com/EBchecked/topic/1508863/Schenck-v-United-States>>. Acesso em: 11 de maio de 2015.

CARTER, I. **A Measure of Freedom**. New York: Oxford, 1999.

CASTRO, E. V. de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, 1996.

CHAFEE, Z. **Free Speech in the United States**. Harvard: Harvard University Press, 1941. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=U6QdAAAAMAAJ>>. Acesso em: 11 de maio de 2015.

CHAHER, S. [Argentina] **“O anarquismo foi uma batalha cultural”**. 2011. Disponível em: <<http://tinyurl.com/lqe7arf>>. Acesso em: 20 de junho de 2012.

CHOMSKY, N. **Notas sobre o anarquismo**. São Paulo: Imaginário, 2004. ISBN 85-7663-006-0.

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CONSTANT, B. **The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns**. [s.n.], 2005. Disponível em: <<http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html>>. Acesso em: 10 de junho de 2012.

COSTA, C. T. V. **O que é o anarquismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

DAHL, R. **Poliarquia**. São Paulo: edusp, 1997.

DAHL, R. A. **A democracia e seus críticos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DALTON, R.; WATTENBERG, M. The not so simple act of voting. In: FINIFTER, A. (Ed.). **Political Science: the state of the discipline II**. Washington: American Political Science Association, 1993. p. 193–218.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

DESIGN, F. **Clay Shirky on the Internet as a Distractor and Disruptor**. 2012. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/business/archive/2012/11/clay-shirky-on-the-internet-as-a-distractor-and-disruptor/264515/>>. Acesso em: 2 de outubro de 2014.

EMERSON, T. I. **Toward a General Theory of the First Amendment**. Faculty Scholarship Series, 1963. Paper 2796. Disponível em: <[http://digitalcommons.law.yale.edu/fss\\_papers/2796](http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2796)>.

EMERSON, T. I. **The System of Freedom of Expression**. Random House, Incorporated, 1970. (A Vintage Book). ISBN 9780394711430. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=VZuQAAAAAAAJ>>.

FALLOWS, J. **Facebook, Google, and the Future of the Online 'Commons'**. 2012. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/02/facebook-google-and-the-future-of-the-online-commons/252522/>>. Acesso em: 2 de outubro de 2014.

FERREIRA, J. R. **Atenas, uma democracia?** 1989. Conferência realizada na Faculdade de Letras do Porto em 17/04/1989.

FIORATTI, G.; CAMPANHA, D. **Organizador não comparece à própria manifestação em SP**. 2013. Com informações da página <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/06/1303103-erramos-organizador-nao-comparece-a-propria-manifestacao-em-sp.shtml>. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/115992-organizador-nao-comparece-a-propria-manifestacao-em-sp.shtml>>. Acesso em: 14 de outubro de 2014.

FISH, S. There's no such thing as free speech, and it's a good thing, too. In: \_\_\_\_\_. **There's no such thing as free speech**. Oxford: Oxford University Press, 1994. cap. 8.

FONER, E. **The contested history of American freedom**. 2013. Disponível em: <<http://digitalhistory.hsp.org/pafrm/essay/contested-history-american-freedom>>. Acesso em: 20 de maio de 2015.

FORST, R. **Toleration**. 2012. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/toleration/>>. Acesso em: 9 de maio de 2015.

GRIMKE, F. **The Nature and Tendency of Free Institutions**. 2005. Disponível em: <<http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/fgrimke.html>>. Acesso em: 10 de maio de 2015.

HAIMAN, F. S. **Speech and Law in a Free Society**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

HAIMAN, F. S. **"Speech Acts" and the First Amendment**. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1993.

HARRINGTON, J. **The Commonwealth of Oceana**. Project Gutenberg, 2001. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/2801>>.

HERBECK, D. A. Speech and law in a free society: Franklyn haiman and the "boisterous sea of liberty". **Communication Law Review**, v. 11, 2011. Disponível em: <[http://commlawreview.org/Archives/CLVv11i2/Herbeck\\_Haiman.pdf](http://commlawreview.org/Archives/CLVv11i2/Herbeck_Haiman.pdf)>. Acesso em: 11 de maio de 2015.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

HOFF, S. B. Free Speech and Democracy in ancient Athens, by Arlene W. Saxonhouse. **Law & Politics Book Review**, v. 16, n. 6, p. 517-519, Junho 2006. Disponível em: <<http://www.lawcourts.org/LPBR/reviews/saxonhouse0606.htm>>. Acesso em: 9 de julho de 2015.

HUMANOS, D. D. **Carta de Direitos dos Estados Unidos da América**. 1995. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/carta\\_direitos\\_eua\\_1789.htm](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/carta_direitos_eua_1789.htm)>. Acesso em: 12 de maio de 2015.

HUMANOS, D. D. **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**: Votada definitivamente em 2 de outubro de 1789. 1995. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dec1789.htm>>. Acesso em: 10 de maio de 2015.

HUMANOS, D. D. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**: Versão na Íntegra. 1995. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/integra.htm>>. Acesso em: 10 de maio de 2015.

ISRAEL, J. I. **Enlightenment Contested**: Philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670–1752. Oxford: Oxford University Press, 2006.

JORNALISMO profissional domina redes sociais. 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/194755-jornalismo-profissional-domina-redes-sociais.shtml>>. Acesso em: 18 de março de 2015.

JOSINO, B. M. de A. Marco civil da internet no Brasil: neutralidade na rede mundial. uma abordagem técnica sobre a eficácia do dispositivo jurídico. **Jus Navigandi**, Teresina, n. 4029, julho 2014. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/28758>>. Acesso em: 2 de outubro de 2014.

KALVEN, H. **The Negro and the First Amendment**. Columbus: Ohio State University Press, 1965.

KIM, H. S.; SHERMAN, D. K. “express yourself”: Culture and the effect of self-expression on choice. **Journal of personality and social psychology**, n. 92, p. 1–11, Janeiro 2007.

KRAVETS, D. **U.N. Report Declares Internet Access a Human Right**. 2011. Disponível em: <<http://www.wired.com/2011/06/internet-a-human-right/>>. Acesso em: 2 de outubro de 2014.

KREIS, S. **The Athenian Origins of Direct Democracy**. 2009. Disponível em: <<http://www.historyguide.org/ancient/lecture6b.html>>. Acesso em: 10 de junho de 2012.

LASMAR, C. Making Gender: the politics and erotics of culture. **Mana**, scielo, v. 3, p. 240 – 243, 10 1997. ISSN 0104-9313. Disponível em: <<http://tinyurl.com/14z3txd>>.

LAVALLE, A. G.; VERA, E. I. A trama da crítica democrática: da participação à representação e à accountability. **Lua Nova**, n. 84, p. 95–139, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Anhembi, 1957.

LEWIS, P. **Bradley Manning given 35-year prison term for passing files to WikiLeaks**. 2013. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2013/aug/21/bradley-manning-35-years-prison-wikileaks-sentence>>. Acesso em: 10 de maio de 2015.

- LEWIS, P. F. **The Red Scare**. 2015. Disponível em: <<http://global.britannica.com/EBchecked/topic/616563/United-States/77889/The-Red-Scare#ref613189>>. Acesso em: 8 de maio de 2015.
- LOCKE, J. **A Letter Concerning Toleration**. 1998. Disponível em: <<http://www.constitution.org/jl/tolerati.htm>>. Acesso em: 8 de maio de 2015.
- LÜCHMANN, L. H. H. Associações, participação e representação: combinações e tensões. **Lua Nova**, n. 84, p. 141–174, 2011.
- MACHADO, J. A. S. Ativismo em rede e conexões identitárias: novas perspectivas para os movimentos sociais. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 18, p. 248–285, 2007.
- MACIEL, A. **Velocidade tem sido a marca da organização das manifestações na internet**. 2013. Disponível em: <[http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2013/06/19/interna\\_politica,408313/velocidade-tem-sido-a-marca-da-organizacao-das-manifestacoes-na-internet.shtml](http://www.em.com.br/app/noticia/politica/2013/06/19/interna_politica,408313/velocidade-tem-sido-a-marca-da-organizacao-das-manifestacoes-na-internet.shtml)>. Acesso em: 14 de outubro de 2014.
- MADRIGAL, A. C.; LAFRANCE, A. **Net Neutrality: A Guide to (and History of) a Contested Idea**. 2014. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/technology/archive/2014/04/the-best-writing-on-net-neutrality/361237/>>. Acesso em: 2 de outubro de 2014.
- MANIN, B. **The Principles of Representative Government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. ISBN 0521458919.
- MARÇAL, J. **O jovem Marx e o republicanismo: a questão da liberdade e da emancipação humana**. Dissertação de mestrado — Universidade Federal do Paraná, 2005.
- MARX, K. **A liberdade de imprensa**. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto comunista**. São Paulo: Hedra, 2010.
- MATSCHKE, A. **Freedom of expression promotes democracy**. 2014. Disponível em: <<http://www.dandc.eu/en/article/dcez-has-reinvented-itself-and-new-cross-media-approach-suits-internet-age>>. Acesso em: 21 de maio de 2015.
- McADAM, D.; TARROW, S.; TILLY, C. Para mapear o confronto político. **Lua Nova**, São Paulo, n. 76, p. 11–48, 2009.

MEHTA, S. **India's Speech Impediments**. 2013. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2013/02/06/opinion/indias-limited-freedom-of-speech.html>>. Acesso em: 21 de maio de 2015.

MEIKLEJOHN, A. **Free speech and its relation to self-government**. Harper, 1948. Disponibilizado na íntegra para consulta digital pela University of Wisconsin. Disponível em: <<http://digital.library.wisc.edu/1711.dl/UW.MeikFreeSp>>. Acesso em: 11 de maio de 2015.

MELUCCI, A. **A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MILL, J. S. **Sobre a Liberdade**. São Paulo: Hedra, 2010.

MILTON, J. **Areopagitica**. 2002. Disponível em: <[https://www.dartmouth.edu/~milton/reading\\_room/areopagitica/text.shtml](https://www.dartmouth.edu/~milton/reading_room/areopagitica/text.shtml)>. Acesso em: 10 de maio de 2015.

MONTEIRO, L. G. M. **Sartre e Foucault: subjetividade e poder**. Tese (Doutorado) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / EHESS / Paris, 2002.

NARIZNY, L. **Ha ha, only serious: a preliminary study os joke religions**. Dissertação de mestrado — University of Oregon, junho 2009.

NIELSEN, R. K. The labors of internet-assisted activism: Overcommunication, miscommunication, and communicative overload. **Journal of Information Technology & Politics**, Taylor & Francis, v. 6, n. 3-4, 2009.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

O RISO dos Outros. 2012. Direção: Pedro Arantes. Documentário, 51'38". Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=uVyKY\\_qgd54](https://www.youtube.com/watch?v=uVyKY_qgd54)>. Acesso em: 8 de maio de 2015.

OBER, J. What the Ancient Greeks Can Tell Us About Democracy. **Annual Reviews in Political Science**, n. 11, p. 67-91, 2008. Disponível em: <<http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/ober/090703.pdf>>. Acesso em: 9 de julho de 2015.

ORTNER, S. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (Organizadores). **Reunião Brasileira de Antropologia (Segunda : Goiânia : 2006): Conferências e práticas antropológicas**. Blumenau: Nova Letra, 2007.

PARISER, E. **Eli Pariser: Tenha cuidado com os “filtros-bolha” online.** 2011. Disponível em: <<http://www.thefilterbubble.com/ted-talk>>. Acesso em: 18 de março de 2015.

PARISER, E. **Novo estudo do Facebook revela quanto a rede social filtra o que você vê.** 2015. Disponível em: <<http://gizmodo.uol.com.br/facebook-filtro-estudo/>>. Acesso em: 9 de maio de 2015.

PASQUINO, G. **Curso de Ciência Política.** 2. ed. Lisboa: Princípia, 2010.

PETTIT, P. **Republicanism: A Theory of Freedom and Government.** Oxford: Clarendon Press, 1997. (Oxford Political Theory Series). ISBN 0198290837.

PETTIT, P. Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, M. (Ed.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral.** São Leopoldo: Unisinos, 2003. v. 2.

PETTIT, P. Joining the dots. In: BRENNAN, G. (Ed.). **Common Minds: Themes from the Philosophy of Philip Pettit.** Oxford: Oxford University Press, 2007.

PITKIN, F. H. **The Concept of Representation.** Berkeley: University of California Press, 1967.

PRIMUS, R. A. Canon, anti-canon, and judicial dissent. **Duke Law Journal**, v. 48, p. 243–303, 1998. Disponível em: <<http://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1040&context=dlj>>. Acesso em: 11 de maio de 2015.

RECUERO, R. **Redes sociais na internet.** Porto Alegre: Sulina, 2009.

RIBEIRO, E. A.; BORBA, J. Condicionantes individuais e estruturais do protesto político na América Latina. In: **8º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política.** Gramado: [s.n.], 2012.

RIBEIRO, E. A.; BORBA, J. **Participação política na América Latina.** Maringá: EDUEM, 2015. Prefácio por Lúcio Rennó.

RICO, V. **Johann Friedrich Struensee.** 2014. Texto do documento original, disponibilizado pelo Rigsarkiver (Arquivo Nacional Dinamarquês), exibido e traduzido nesta página. Disponível em: <<http://blogs.bu.edu/guidedhistory/moderneurope/vincenza-rico/>>. Acesso em: 8 de maio de 2015.

RINGMAR, E. **A Blogger's Manifesto: Free speech and censorship in the age of the internet.** London: Anthem Press, 2007. ISBN 9781843312888.

ROCKER, R. **Anarcho-syndicalism**. 2005. Disponível em: <<http://libcom.org/library/anarcho-syndicalism-rudolf-rocker>>.

RODRIGUES, C. L. Principais aspectos do neorrepblicanismo de Philip Pettit. **Pensamento Plural**, Pelotas, n. 06, p. 35 – 56, 2010. Disponível em: <<http://pensamentoplural.ufpel.edu.br/edicoes/06/02.pdf>>. Acesso em: 9 de junho de 2015.

ROOSEVELT, F. D. **State of the Union (Four Freedoms)**. 2014. Disponível em: <<http://millercenter.org/president/speeches/speech-3320>>. Acesso em: 20 de maio de 2015.

SAKAMOTO, L.; BOCCHINII, L.; YOUSEFF, A. **Ativismo na rede**. 2012. Disponível em: <<http://revistatrip.uol.com.br/so-no-site/reportagens/ativismo-na-rede.html>>. Acesso em: 20 de outubro de 2013.

SALIBA II, J. C. M. Direito ao esquecimento: Brasil e europa. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, v. 20, n. 4223, janeiro 2015. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/31705>>. Acesso em: 8 de maio de 2015.

SAXONHOUSE, A. W. **Free Speech and Democracy in ancient Athens**. New York: Cambridge University Press, 2006. ISBN 0521819857.

SHNAYDERMAN, R. Liberal vs. republican notions of freedom. **Political Studies**, 2011.

SILVA, R. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. **Lua Nova**, São Paulo, 2008.

SILVA, R. da. Alienação eleitoral: um estudo comparado das bases sociais e atitudinais. **Revista andina de estudios políticos**, III, n. 1, p. 109–133, 2013. ISSN 2221-4135.

SKINNER, Q. A Third Concept of Liberty. In: **Proceedings of the British Academy** 117. [S.l.: s.n.], 2002. p. 237–268.

SKINNER, Q. **Freedom as the absence of arbitrary power**. Oxford: [s.n.], 2007. Trabalho apresentado na Oxford Political Thought Conference.

SKINNER, Q. **Liberty Before Liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. (Canto Classics). ISBN 9781107689534.

SPECTOR, H. Four conceptions of freedom. **Political Theory**, v. 38, n. 6, 2010. Disponível em: <<http://ptx.sagepub.com/content/38/6/780>>.



SPITZ, J.-F. Maquiavel: a reflexão moral na obra de Maquiavel. In: CANTO-SPERBER, M. (Ed.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. v. 2.

SUNSTEIN, C. R. Is free speech the enemy of democracy? **Boston Review**, março/abril 1993. Disponível em: <<http://new.bostonreview.net/BR18.2/sunstein.html>>. Acesso em: 11 de maio de 2015.

SUNSTEIN, C. R. **Democracy and the Problem of Free Speech**. [S.l.]: Free Press, 1995. ISBN 9781439105351.

SUNSTEIN, C. R. et al. **Is the internet bad for democracy?** 2001. Disponível em: <<http://bostonreview.net/forum/cass-sunstein-internet-bad-democracy>>. Acesso em: 10 de maio de 2015.

TAYLOR, C. What's wrong with negative liberty. In: \_\_\_\_\_. **Philosophy and human sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TELECO. **O Desempenho do Setor de Telecomunicações no Brasil – Séries Temporais, preparado pelo Teleco para a Telebrasil**. 2014. Disponível em: <<http://www.teleco.com.br/estatis.asp>>. Acesso em: 14 de outubro de 2014.

TELECO. **Perfil dos Usuários de Internet no Brasil**. 2014. Disponível em: <[http://www.teleco.com.br/internet\\_usu.asp](http://www.teleco.com.br/internet_usu.asp)>. Acesso em: 14 de outubro de 2014.

TELECO. **Usuários de Internet no Brasil**. 2014. Disponível em: <<http://www.teleco.com.br/internet.asp>>. Acesso em: 14 de outubro de 2014.

TEORELL, J.; TORCAL, M.; MONTERO, J. R. Political participation: Mapping the terrain. In: VAN DETH; MONTERO, J. R.; A., W. (Ed.). **Citizenship and involvement in European democracies: a comparative analysis**. Londres: Routledge, 2007. p. 334–357.

TORRES, A. P. R. Pensando a liberdade de “expressão” com Hannah Arendt. **Prometeus**, n. 10, p. 39–54, 2012.

TURNER, B. S. **Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State**. Cambridge University Press, 2011. ISBN 9781139496803. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=jn-kcJc47m4C>>.

URBINATI, N. **Representation**. 2006. Trabalho apresentado no workshop Yale Political Theory. Yale University, 9 de novembro.

URBINATI, N. Unpolitical democracy. **Political Theory Online**, XX(X), p. 1–28, setembro 2009.

URBINATI, N. Competing for liberty: The republican critique of democracy. **American Political Science Review**, v. 106, n. 3, p. 607–621, agosto 2012.

VOLTAIRE. **Treatise on Tolerance**. 2002. Disponível em: <<http://www.constitution.org/volt/tolerance.htm>>. Acesso em: 8 de maio de 2015.

WAMPLER, B. Que tipos de resultados devemos esperar das instituições participativas? In: PIRES, R. R. (Org.). **Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação**. Brasília: IPEA, 2011. v. 7.

WEBER, M. **Economy and Society**. London: University of California Press, 1978. ISBN 0520035003.

WEBSITE, T. B. **Edward Snowden**. 2015. Disponível em: <<http://www.biography.com/people/edward-snowden-21262897>>. Acesso em: 10 de maio de 2015.

WHO we are. 2015. Disponível em: <<http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp>>. Acesso em: 8 de abril de 2015.

WU, T.; YOO, C. Keeping the Internet Neutral?: Tim Wu and Christopher Yoo Debate. **Federal Communications Law Journal**, v. 59, junho 2007. Disponível em: <<http://www.repository.law.indiana.edu/fclj/vol59/iss3/6>>. Acesso em: 2 de outubro de 2014.

ZILIO, L. B. **O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt**. Dissertação de mestrado — Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

**ANEXO A – CARACTERÍSTICAS DA POPULAÇÃO NACIONAL**

## Section 5: Characteristics of National Population

45. Each WVS member is asked to provide information on known characteristics of its national population, from census or the best available estimates from government surveys or other high-quality data-sources:

- sex distribution of the population
- age distribution of the population
- education (years of schooling) of the population
- other characteristics (PLEASE SPECIFY)

Please specify also the sources which have been used. Please note that the number of characteristics is what is minimal required. You can add as many characteristics as you like, but do not forget to specify them.

In the table below please present the information from census or from other government surveys or other high-quality data (column SOURCE 1) and the proportions obtained in your data, before and after weighting

	Source: National Household Sample Sample Survey (PNAD 2012)	Unweighted data	Weighted data
<b>Gender</b>			
Female	52,3%	62,4%	52,3%
Male	47,7%	37,6%	47,7%
<b>Age Groups</b>			
18-24	15,9%	15,2%	15,2%
25-34	22,7%	21,2%	20,8%
35-44	19,7%	19,5%	19,3%
45-54	17,1%	19,7%	20%
55-64	12,5%	12,9%	12,8%
65+	11,8%	11,4%	11,9%
	%	%	
	%	%	
	%	%	
<b>Years/Schooling Groups</b>			
Ens. Fund. Incompleto	41,2%	32,5%	32,6%
Ens. Fund. Completo	9,9%	12,2%	12,2%
Ens. Médio Incompleto	5,9%	9,9%	9,9%
Ens. Médio Completo	27,3%	28,6%	28,3%
Ens. Sup. Incompleto	4,8%	6,6%	6,6%
Ens. Superior Completo	10,6%	10,1%	10,4%
	%	%	
	%	%	
	%	%	
	%	%	
	%	%	
<b>Other characteristics Please specify</b>			
	%	%	
	%	%	
	%	%	
	%	%	

THANK YOU VERY MUCH !

PLEASE RETURN THE QUESTIONNAIRE TO JAIME DIEZ MEDRANO [jdiezmed@idsurvey.net](mailto:jdiezmed@idsurvey.net)